

王陽明的經典觀與理學的文本傳統¹

祝平次*

摘 要

本文探討明代王陽明如何在其心學立場之下來擺放儒家經典的位置，並探討其對經典的看法與理學文本傳統的關係。全文分成四個部分，第一個部分揭明本文主旨，及回顧學界相關成果。第二個部分說明王陽明如何從不同方面來論述自己的學術宗旨與儒家經典的關係；這些方面包括：1) 與聖人著作經典相關的問題、2) 與經典做為一種文本相關的問題、3) 與士人學習經典相關的問題。第三部分在於敘述王陽明經典觀的理學傳統背景及論證理學與心學經典觀背後共同基點。第四部分則是本文的結論，亦即從不同方面對於本文的研究成果加以引申，以說明宋明理學的獨特性，既不同於之後清代的樸學，也不同于之前的先秦儒學，而這種獨特性可以從宋明理學與儒家經典的關係得到證明。

關鍵詞：王陽明、經典、心學、文本、理學

* 國立清華大學中文系助理教授。

¹ 本文為作者國科會編號 91-2411-H-007-033-AC、92-2411-H-007-039-AC、93-2411-H-007-038-AC，名稱為「明代學術思想研究-文本、傳統與自我：明代儒學與儒家經典」之專題計畫的部分成果。作者要感謝計畫期間，鍾彩鈞、呂妙芬與其他計畫成員對本論文的批評與提問。另外，兩位學報匿名審查委員也提供豐富的相關書目及極具參考價值的修改意見，筆者也藉此深致謝忱。本文已經在不動到全文架構之下進行修改，對於審查意見儘量納入，不一一出註，部分意見則藉註腳加以說明。

—

雖然明代心學傳統輕忽經典文本的現象，已經是學界的常識；但是如何去認知這個常識的意義，還值得做一些細緻的思考。²心學學者在思想上主張心的重要性，而心做為一種內在於人的概念，使得外於人的經典相對而言在價值上的地位相對降低。然而在歷史脈絡中，心學的發展主要也是以儒家士人社群做為背景；因而經典的地位與內容對於士人社群的重要性，不容忽視。因此輕忽經典，會導致士人群體很多的反彈，如何面對這些反彈的理由，使得其他士人願意接受心學的主張，對於主張心學的儒者而言，是一重要的議題。

經典對於士人群體的重要性，可以從幾方面來看。首先，儒家經典長久以來是士人群體共同的基礎知識領域。在這個領域的知識養成，可以說是全面性的，和士人群體的身分有著密不可分的关系。在養成的過程，一個士人長期接觸一套比較固定的文化內容、社會政治價值，而浸淫這個知識領域也形塑出他和其他士人的共同知識語言。因此這套語言既是知識性的，也是社交性的；更由於它的特定內容，因而也是社會性的、政治性的。加以宋明理學思想的特色，突出了傳統儒學中「修身

² 大部分研究王陽明的著作或一般的明代思想史都會提到這點。如張學智《明代哲學史》舉出陽明以經為史，並說「經典是人心的活動的外在記錄，並非神聖不可懷疑」、又說「陽明不承認任何外在的權威」；見張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學，2000年），頁109。又如李書增等《中國明代哲學》認為陽明「堅持以『良知』為標準，也就意味著否定經典的標準。...認為良知不受經典的束縛」；見李書增、岑青、孫王杰、任金鑒，《中國明代哲學》（鄭州：河南人民，2002年），頁469。又本文所說「心學」乃是指在思想上以「心」概念為第一義的自足概念，這也心較接學界一般對「心學」一詞的用法。本文的「心學」並不泛指對「心」概念的論說，如錢穆或狄百瑞（De Bary, Wm. Theodore）認為程頤、朱子的思想裡面也有心學的成分。但在歷史上，朱子後學的確也以「心學」來指稱朱學。為避免混淆，特此說明。

」的重要，對於自我的思考也就成了這個過程中的一個關鍵。³所以從種種面向而言，儒家經典和宋明以降的士人養成有著密不可分的關係。⁴另外，儒家經典除了是個人的基礎知識領域，由隋唐到宋，也是科舉制度的考試項目，是士人通過科舉、踏上仕途的重要讀本。因而對於經典的熟稔程度，很可能決定一個士人政治、社會地位的高低。最後，經典也是儒學和其它的文化傳統有所區別的依據，如佛教和道教等。這些重要性都宣示著士人群體在實際的政治、社會、文化層面和其它群體的區別，也就是關乎著士人的群體認同。

心學學者如何挑戰經典在士人群體認同中所扮演的地位，傳播自己的主張，其實不是一件簡單的事。這從心學發展的歷史就可以見出端倪。在南宋，陸九淵（1139-1193）就開始宣揚心學，但直到明代王陽明（名守仁，「陽明」為其號；1472-1529），心學才得到比較廣泛的認可。從陸九淵到王陽明，經過三百多年，證明心學並沒在歷史發生的當刻即在士人之間流行。若對比南宋朱子（名熹，「朱子」為後世敬稱；1130-1200）的思想在歷史中發展的情形，很難不令人連想到心學學者對於儒家經典的看法，的確影響到它的流行。

³ 這個問題最好的說明大概就是宋明理學家常常有出入佛老的經驗。就這個現象而言，宋明理學追求自我，細緻化儒家「修身」的觀念，引發的是一連串新的問題。這些新問題如何從舊的經典文本中找到資源來加以解答，就變成理學家的一大挑戰。另外，這個重視重視自我的面向，也可以從《四書》越來越重要的現象得到證明，也請參考本文第三節的相關討論。

⁴ 關於書本知識如何在六朝士人門第越形重要，可以參看 Patricia B. Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China* (Cambridge, London, New York, and Melbourne: Cambridge University Press, 1978; reprint)。尤其是結論的部分。另外，關於唐宋士人身份認同與書本知識的關係，則可以參看包弼德 (Peter K. Bol) 著、劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民，2001 年），第二章，頁 35-81。

本文主要的研究對象即是明代心學的代表人物王陽明對於儒家經典的論述。希望透過較全面的分析整理，展現出他在面對儒家經典權威的情況下，如何解釋心學與經典的關係，並且進一步討論他這樣的態度和理學整個發展脈絡之間的關係；以及其它心學傳統與經典相關的問題，如心學學者在論學時是否有固定的文本對象、心學學者如何決定經典的意義等等。最後，本文結論會對這些議題做一個簡單的總結。

學界目前直接以王陽明經典觀為題的相關研究，可以分成兩類。第一類是直接論述陽明的經典觀或其思想與其經典觀的關係，並不涉及個別的經典或實際讀經的問題；一般的理學史、明代思想史或討論陽明思想文章中提及陽明與經典的關係，也大都屬於這一類。第二類是討論陽明讀經、解經或他與各別經書的關係，突顯出儒家經典與陽明學術發展和成就之間的具體關係。以下即分此兩類對目前學界研究成果略做討論。

第一類中，蔡仁厚的〈王陽明經學即心學的基本義旨：稽山書院尊經閣記之疏解〉是對〈稽山書院尊經閣記〉的疏解，強調陽明「《四書》、《五經》，不過說這心體」的立場。⁵但陽明所強調的其實是「聖人之學」或「聖賢之學」是心學，並不會用「經學」一詞。⁶秦家懿的〈王陽明與「經傳」的權

⁵ 蔡仁厚，〈王陽明「經學即心學」的基本義旨—「稽山書院尊經閣記」之疏解〉，《中華文化復興月刊》8（1975）：50-52。〈傳習錄〉，頁14。收於王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍，1992年）。本文中陽明的著作皆引自《王陽明全集》，下面不另出註，只註明篇章和頁碼。

⁶ 「聖人之學」與「經學」在陽明的討論中，實不宜混用。「學為聖人」在宋明理學的脈絡之下，標示出一種個人實踐的意涵，不像「經學」一詞比較注重對於經典知識的強調；而且陽明全集當中，並未使用「經學」一詞。然而這一語詞常為學者所襲用，如胡楚生，〈「經學即心學」—試析王陽明與馬一浮對《六經》之觀點〉，《中國文化月刊》265（2002）：14-28。見畢誠，《儒學的轉折》（北京：教育科學，1992年），頁89。陳來在他的專著中，則使用「吾心與六經」的標題，較為恰

威〉為其所著《王陽明》中的一節，其中引用文獻較多，從各方面討論陽明對於朱子之傳與經典本身權威的看法。她認為：「陽明對於外在的權威，包括經與傳、孔子與朱熹，都不認為是絕對性的，他的至高權威，是自發、自決、自善的『心』。」⁷黃開國的〈王陽明的著述觀〉集中在〈傳習錄〉中，陽明與徐愛（1487-1517）的一段對話，認為王陽明主張著述就是為了明道。⁸關於經典權威與陽明心學立場的關係，陳來做了很好的總結：

在心學的立場上，就道德形而學而言，經典本身並非價值的終極根源。...人的良知本心才是價值唯一可靠的真正根源。既然道德主體自己決定道德法則，經典的學習在邏輯上就不是絕對必要的。如果經典的內容是正確的，在道德形上學的意義上也不過只是本心的一種對象化，表明聖人先得我心而已。因此，自我修養的主要方法不是讀經，而是明心，因為經典既不能啟發主動性，又不可能制訂出一套準則體系以適應每一具體境遇。按照心學的內在邏輯，價值的權威根源於作為道德主體的良知，從而經典的權威必然在一定程度上被減底和削弱。⁹

第二類，如菰口治的〈王陽明と經學〉依照陽明生平與經典的接觸，討論陽明讀經方法改變的問題，認為陽明早年依朱子格物致知之法格竹，後又依「居敬持志」、「循序致精」繼續對於道的追尋；到龍場之悟後對於經典別有見解，一方面認

當；見陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民，1991年），頁286。

⁷ 秦家懿，〈王陽明與「經傳」的權威〉，收於氏著《王陽明》（台北：東大圖書，1987年），頁99。

⁸ 黃開國，〈王陽明的著述觀〉，《孔孟月刊》38（2000）：32-38。

⁹ 陳來，《有無之境》，頁286-287。

爲聖人之書只是教人存天理、去人欲，指出在文體上聖人之言以明白簡實爲要，一方面也完成了自己以《大學》爲最高經典的爲學歸宿。¹⁰林慶彰的〈王陽明的經學思想〉列出陽明的經學著作有《五經臆說》、《古本大學旁釋》、〈稽山書院尊經閣記〉、〈大學問〉、及《傳習錄》中論經學的條目，並提出陽明早期的經學思想爲「正人心」，晚期則爲「經學即心學」，早晚期之間的主張連續多於斷裂。¹¹戴璉璋的〈王陽明與周易〉對於陽明與《周易》的關係多方引證，認爲陽明一生的生平與學術與《周易》都有密切關係；在文本內容之外，印證了陽明與經書的關係。¹²余英時的〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉配合陽明寫《五經臆言》的個人處境，對《五經臆言》留存的文獻，做出解說，以此來證明陽明如何藉著解說經典來表現自己對明代政治見解與感受。¹³鶴成久章的〈明代餘姚『禮記』學と王守仁〉，也從比較寬廣的視野來檢視王陽明和《禮記》的特別關係，標明《禮記》一書是餘姚士人參加科舉時的一個重要選項，對王陽明一家來說亦然，連王陽明的妹婿和弟子徐愛最初也是因爲要跟王陽明學習《禮記》而建立起和陽明的學術關係。¹⁴這一類的論文提供了陽明與經典之間具體關係的說明和詮釋。

另外，余英時的〈清代思想史的一個新解釋〉從思想史的

¹⁰ 菰口治，〈王陽明と經學〉，收於岡田武彥編：《陽明學の世界》（東京：明德，1986年），頁182-192。

¹¹ 林慶彰，〈王陽明的經學思想〉，《陽明學術討論會論文集》（台北：1989年），頁143-154。

¹² 戴璉璋，〈王陽明與周易〉，《中國文哲研究集刊》17（2000）：389-404。

¹³ 余英時，〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉。收於氏著《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化，2004年），頁276-297。

¹⁴ 鶴成久章，〈明代餘姚の『禮記』學と王守仁：陽明學の成立一背景について〉，《東方學》111（2006）：123-137。

角度說明宋明到清代學術典範轉移的問題，指出宋明理學內部的爭議導致了清代學術的興起。¹⁵余英時這篇論文雖然不是直接討論王陽明的經典觀，但是他的說法很有啟發性，對於如何看待閱讀經典一事在思想史的意義，有參考價值，本文第四節會再做討論。

本文在取向上偏於第一類的論文。希望在學界的研究成果上，更全面地論述陽明的經典觀，呈顯它的複雜面向，尤其是陽明如何彌縫心學主張與經典權威之間的落差。相對於過去學界認為只從心學的主張，來減消經典的權威；本文認為陽明對於經典位置的說明策略，其實是透過分析經典本身存在的不同面向，來證明經典本身並不是那麼重要，或是經典本身的重要性其實正是心學的主張。同時，本文也論證陽明的經典觀不只可以放在程朱、陸王兩種學術路徑對峙的脈絡下來理解，還可以放在整個理學與儒家經典的關係來詮釋。最後，陽明的經典觀做為理學發展的最終型態，也可以提供一個例子，對比出宋明儒與漢唐儒、清儒對經典文本的不同看法。

二

本節論述王陽明的經典觀。首先指明陽明成學過程與經典的關係，以陽明本身的經驗做為一個例子，分析他一生和經典接觸的問題。接著從作者、經典、讀者三方面來論述陽明如何從心學立場來看待經典的問題。就作者而言，牽涉到的問題為聖人（孔子）為什麼要刪述《六經》？他刪述《六經》的目的

¹⁵ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，收於氏著《歷史與思想》（台北：聯經，1981），頁 121-156。另外可以參考余英時，〈從宋明儒學的發展論清代思想史：宋明儒學中智識主義的傳統〉，收於氏著《歷史與思想》（台北：聯經，1981 年），頁 87-200；余英時，〈略論清代儒學的一個新動向：「論載震與章學誠」自序〉，收於氏著《歷史與思想》（台北：聯經，1981 年），頁 157-166。

爲何？就經典本身而言，牽涉到經典的存在是否有必然性？經典由文字記錄而成，而文字是不是一種可靠的媒介，能準確無疑地傳達聖人刪述經典的意圖？跨越了經典的界限，是否也就跨越了經典所代表的儒家傳統，而有混同儒釋道三教的嫌疑？就讀者而言，則讀者學習經典的目的爲何？是否與聖人想要藉著經典傳達給讀者的一致？讀者應該如何理解經典？讀者學習經典之後的著作和經典應有什麼關係？陽明對這些問題的回應，能幫助我們更好地理解他的學術立場與思想內容與經典之間複雜的關係。

前節提到菰口治與林慶彰的論文，比較詳細地說明了王陽明的成學和經典的關係。綜合兩者的意見，陽明心學的完成，經歷了一個由博返約的過程。至於其與經學相關的著作，則在龍場初悟時有《五經臆說》，但後來其經學著作則大都集中在《大學》的疏解，而且分量不是很重；另外就是在〈傳習錄〉中與弟子的問答。但由於陽明心學的完成與經典的關係，有不少地方可以作爲他對儒家經典評論的參照，所以下文還是先略爲討論他成學的過程所顯示出來的一些有趣問題。

根據〈年譜〉記載，陽明十一歲時就已經對做「第一等事」感到興趣，而其自身的答案則是：「讀書學做聖賢」。十八歲謁婁諒，因婁諒「語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至」，所以深契之。二十一歲格竹求至理不得，遇疾。二十七歲依朱子讀書法循序致精，又覺物理吾心終判爲二，沉鬱既久，舊疾復作，遂認爲聖賢有分。三十一歲時，用「靜」的工夫，幾乎到達「離世遠去」的境界，但心裏仍有放不下他祖母及父親的念頭，於是了悟儒家人倫不可去。三十四歲門人始進，使人必先立必爲聖人之志。三十七歲在貴州龍場驛，陽明「日夜端居澄默」，希望達到「靜一」的境界，時間一久，果然覺得「胸

中灑灑」。¹⁶在反過來照顧生病的從者的同時，他忽然想到「聖人處此，更有何道？」而其結果，則是讓他對「格物致知」有新的體會，了悟「聖人之道，吾性自足」，以前「求理於事物」是一種錯誤。對於新了悟到的道理，陽明並且「以默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。」¹⁷這是陽明悟道成學的過程。¹⁸

就這個過程來看，陽明在一開始就設定讀書的目的，就是「學為聖賢」，而且在他還沒成學之前，就已經以此教他的弟子。另外，十八歲見婁諒，似乎也使他將朱子格物致知的說法 and 學為聖賢連接起來，所以二十一歲、三十七歲他都還是試圖從把握格物致知的意思，來學做聖人。最後就他的了悟而言，不管是三十四歲了悟人倫不可棄絕，或是三十七歲的龍場之悟，都不是因為思索書中文字義理而得，而是經過靜坐的步驟而得。這兩次悟的經驗，顯然都不是因為外在的刺激，而是他的自得。這使得他認為心自發的功用符合儒家倫理，所以他了悟出來的心，強調知是知非的能力，也主張心有「以天地萬物為一體」的面向。¹⁹可見陽明的了悟是在廣泛地求之於文本，了無所得之後，放棄文本，回歸自我，而有所得的過程。這過程，和在他之前的陳獻章（1428-1500）非常相似。而他在成學之初所著的《五經臆說》，後來卻被他付之秦火，而他其它的經學著作皆和《大學》有關。就陽明在彼時的名聲和其著作分量相較而言，並不相稱，這點也頗值得令人玩味，詳見下文討論。

¹⁶ 「灑灑」這裏應是「灑落」的意思，亦即和前面「得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化」相應，意指陽明此事連生死也能超脫，心中無事罣礙。

¹⁷ 以上敘述乃摘取〈年譜〉而成，頁 1221-1228。

¹⁸ 其中省略掉了陽明數次與釋、道二教接觸的經驗。

¹⁹ 祝平次，〈社會人倫與道德自我：論明代泰州平民儒者思想的社會性〉，收於鍾彩鈞、楊晉龍編：《明清文學與思想中之主體意識與社會：學術思想篇》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年），頁 91-141。

成學之後的陽明主張「心學」，將儒家修養心性的主題，打併歸一，皆從心體出發立言，強調知行合一、致良知、一體之仁等命題。²⁰然而心體人人本具，若將一個人學習的重點皆擺在認明心體、或發揮良知上，則經典的作用就會落入第二義，而使得經典的權威下降。亦即心體對於經典而言，有一種類似本末的關係或內涵與表現的關係，如前節陳來所說的。就陽明的著作而言，的確可以看到他這樣的主張。在這種情況之下，如何建立起他自己的學術方向和傳統儒家經典的關係，也成了他思想中的一個問題。畢竟，儒家經典對當時的士人群體有很大很深的影響。在論述中，改變經典的權威地位，就必須直接面對群體的壓力。

就陽明留下的文獻來看，他透過各種方式來解決這個問題。他避開了對於經典內容的詳細討論，而反復在聖人著作經典的用心、經典本身的問題，以及讀者三方面，來闡明自己的學術與儒家傳統經典的正面關係。

就經典是聖人的著作而言，陽明認為聖人著作的用意可以從兩種方面來談，一個是歷史脈絡的用意，亦即聖人為什麼在歷史的當下要寫作經書，另一個則可以說是聖人藉著經書想要完成的目的。以下先論聖人寫作經典的目的。

就經典做為聖人之學的具體呈現而言，陽明認為經典的目的不外乎就是要人認明、肯定、發揮自己的心：

蓋《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。
。心體明即是道明，更無二，此是為學頭腦處。²¹

²⁰ 關於陽明的思想，可以參考牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，1979年），頁215-265；陳來，《有無之境》）。

²¹ 〈傳習錄〉，頁14-15。

所以他又說：「聖人之學，心學也」。而所謂的心學其方法是「求諸心」，而其目的即是「學以求盡其心而已」。²²

這種抓住「爲學頭腦處」的簡約說法，在陽明立教的文獻中不一而足。如認爲：

夫所謂考諸古訓者，聖賢垂訓莫非教人去人欲而存天理之方，若《五經》、《四書》是已。²³

或是他也接著孔子以「思無邪」言《詩》三百篇，而說「思無邪」也可該貫《六經》；²⁴或從爲學的目的在於實踐，而言：

²² 王陽明〈重修山陰縣學記〉說：「夫聖人之學，心學也。學以求盡其心而已。」（頁 256。）關於「聖人之學，心學也」，另可參見〈象山文集序〉，頁 245；〈謹齋說〉，頁 263；〈應天府重修儒學記〉，頁 900。另外，可以參考陳來對「心學」的討論，見其《有無之境》，頁 279-281。

²³ 〈示弟立志說〉，頁 260。同樣的意見也見於〈傳習錄〉，頁 32。

²⁴ 〈傳習錄〉，頁 102。原文爲：

問：「『思無邪』一言，如何便蓋得三百篇之義？」先生曰：「豈特三百篇，《六經》只此一言便可該貫，以至窮古今天下聖賢的話，『思無邪』一言也可該貫。此外更有何說？此是一了百當的功夫。」

明代楊慎的說法與此恰成對比，在〈博約〉中，他說：「或問：反約之後，博學詳說可廢乎？曰：不可。《詩》三百一言以蔽之曰思無邪。禮三千三百一言以蔽之曰毋不敬。今教人止誦『思無邪』、『毋不敬』六字，詩、禮盡廢可乎？人之心神明不測，虛靈不昧，方寸之地億兆兼照者也。若塗閉其七竅，折墮其四支，曰我能存心，有是理乎？」見〔明〕楊慎，《升菴集》，文淵閣四庫全書電子版，《文淵閣四庫全書》電子版，45:29b（香港：迪志文化，1999 年）；以下註《四庫》本，均指此版本。

楊慎的說法，可以說就是針對理學傳統而來的。宋代程顥就有如下的說法：「『思無邪』、『無不敬』，只此二句循而行之，安得有差。有差者皆由不敬不正也。」見程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981 年），頁 20。然而朱子一方面將程顥的這段話收進他所編纂的《近思錄》，一方面又認爲：「曾見有人說《詩》，問他〈關雎篇〉，於其訓詁名物全未曉，便說『樂而不淫，哀而不傷。』某因說與他道：『公而今說詩只消這八字，更添『思無邪』三字共成十一字，便是一部《毛詩》了，其他三百篇皆成渣滓矣。』」見朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），頁 191；轉引自中央研究院〈漢籍電子文獻〉

「古聖賢之學，斯明倫之學矣。...明倫之外無學矣。」²⁵

不管是「存天理，去人欲」、「盡心」、「明心體」、「思無邪」還是「明倫」，這種以化約的方式來指明經典的意涵，一方面容易和陽明的心學相扣合，將學習的重點完全轉到注重自己心體的修養，或心在倫理上的實踐；一方面，這樣的化約也有抵消心學立場和經典權威對立的作用，畢竟這說明了心學的立場在實際上即是經典的目的。

既然經典的用意，是要人肯認自己的心，那不相信自己的心，而相信經典，在陽明的理解下，就是違背了經典的教訓：

夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子乎！²⁶

<http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>。凡是本文引用此資料庫的地方，於下只註明「漢籍電子文獻」，不另出註網址；遇有疑義時，本文還是會參考紙本的材料加以校正。可見朱子的態度，要複雜一點。大致而言，他在修身方面會同意以「思無邪」為主來讀《詩經》；而在治學方面，則反對這種跳過訓詁、籠統總括的說法。可以參考《朱子語類·論語·詩三百章》，頁 538-546。余英時〈清代思想史的一個新解釋〉曾討論過朱子的意見，但只擇取朱子反對以「思無邪」三字概括《詩經》來立論。

²⁵ 〈萬松書院記〉，頁 253。

²⁶ 〈傳習錄〉，頁 76。這段話與陽明在〈答徐成之〉所言類似：「夫君子之論學，要在得之於心。眾皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也；眾皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非也。」（頁 808-809）兩段在句法與意涵上，又與《孟子·公孫丑》的話類似：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」另外，楊國榮指出，陽明這段話「并不含有以個人的獨立思考否定孔子言論之意」，因為「此處的『心』，并不是個體的自心，而是作為普遍之理（道）內容的」；見楊國榮，《王學通論》（上海：三聯書店，1990 年），頁 41。楊國榮的話用來批評嵇文甫等近代學者，亟欲把所謂獨立的個人精神

一個真正了解經典的人不會否定自己的心，而去崇拜經典。而肯定自己的心，就是能讓致自己的良知於事物物之上。

對陽明而言，心判斷是非的能力是本具的。這種本具一方面是內在本有，一方面則強調是非是在心的判斷行為中而顯，並不預存在被判斷的事物當中；亦即他在龍場驛一悟所得的結論：理並不能求之於事物之中。²⁷即使經典記載的是真是真非，但若不能經過「求之於心」的步驟，則一個人等於是放棄心是是非非的能力，而被動地接受外在的準則去行為，這是不符合陽明的主張。

在下面一段關於儒、釋差異的對話，陽明也突出心的判斷本身就是合乎是非的，不必另求一標準，而經典所言，其實就是要肯定這一點：

問於陽明子曰：「釋與儒孰異乎？」陽明子曰：「子無求其異同於儒、釋，求其是者而學焉可矣。」曰「是與非孰辨乎？」曰：「子無求其是非於講說，求諸心而安焉者是矣。」曰：「心又何以能定是非乎？」曰：「無是非之心，非人也。口之於甘苦也，與易牙同；目之於妍媸也，與離婁同；心之於是非也，與聖人同。」²⁸

附合王學的內容，固然有其合理的地方。然而陽明這段話正彰顯出在心判斷是非的能力之前，孔子是無異於庸常的。

²⁷ 這是陽明自認為與朱子最大的不同。

²⁸ 〈贈鄭德夫歸省序〉，頁 238。這段引文隱括了《論語》、《孟子》的詞語和文句。這樣的引用在形式上有一定的意義，在內容上也和陽明思想有一定的關聯，所以在此略做討論。在《論語·陽貨》宰我與孔子有如下的對話：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子

儒釋差異是理學傳統中的一個重要課題，對於此差異的識別，關係著對於儒家傳統的認同。陽明於此却把此差異略過，而要他的弟子集中在心所安的是非；亦即外在已成的、有指向性的傳統權威，不應該是判斷是非的依據。而心能辨是非，就如同口能辨甘苦、目能辨妍媸一般，是心本具的一種功能。而且這種功能，就聖人與一般人而言，其間並無不同。²⁹

生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」

宰我反對三年喪，但孔子並沒有以「天下之通喪」為理由來說服宰我，反而要宰我反省自己安不安，此安即陽明上處所說「求諸心而安」的安，也是《論語·為政》所說「察其所安」、《里仁》所說「仁者安仁」的安。有趣的是，孔子對於宰我安的狀態顯然不以為然，但卻沒有當著宰我的面表示出來。宰我的回答，可以說印證了陽明所說「雖其言之出於孔子，不敢以為是」的精神。這裡牽涉到的問題頗為複雜，於此不能細論。只簡單提出兩點，加以釐清。第一點，孔子這裡要宰我省識自己是否安不安，和他提出以仁和重新審視禮樂的合理的地方。亦即，仁的內在性成了衡量外在禮樂的一個標準。宰我「禮必壞」、「樂必崩」的理由，可以說就外在禮樂制度本身的維持提出的理由，而孔子最後的評論，則認為宰我所安並不是在「仁」上。但不管如何，認為行為準則的基礎內在於人，孔子此語可說發其先聲。第二點，就宰我的情形而言，於心學傳統中可能會被指為「高者蔽於意見」，無論如何，這對心學的徑直易簡之說是一挑戰，於此不論。至於孟子，則是連接兩段文字而成。一是《孟子·公孫丑上》「無是非之心，非人也」。一是《告子上》「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」這是孟子繼著孔子提出仁之後，用「仁也者，人也」（《盡心下》）的訓解方式，將人的道德性和人的存在意義視為一事的思想。陽明良知之說偏重在孟子所說仁義禮智的智上，但其將道德性與人存在意義視為同一，則與孟子相同。

就形式的意義而言，部分經典已融入當時士人的表達方向與內容之中，就此點而論，經典對於明代士人，乃至於對於陽明而言是重要的，見下文的討論。

²⁹ 將心辨識是非的能力與人的感官的生理功能做類比，從孟子開始。孟子說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《告子篇》）而其良知說認為：「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」（《盡心篇》）也暗示某些德行的出現就像人的生理成長一樣。到了宋代，陸九淵則說：「耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。」見陸九淵，《陸九淵集》（台北：里仁書局，

若是非完全在於心的辨識與判斷，那經典還有什麼用呢？接著上面的問答，陽明的弟子提出這樣的疑問：

然則《五經》之所載、《四書》之所傳，其皆無所用乎？³⁰

陽明回答：

孰為而無所用乎？是甘苦妍媸之所在也。使無誠心以求之，是談味論色而已也，又孰從而得甘苦妍媸之真乎？³¹

陽明此處承認《五經》、《四書》還是標誌出了真正的是非。然而若不透過心主動去了解是非之所以，則經典的是非變成只是靜態的記載，而就接觸經典的人來說並不能了解甘苦妍媸之真。

在〈稽山書院尊經閣記〉，陽明以一個比喻來說明心與經典的關係：

《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心；猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家。其記籍者，特名狀數目而已。³²

經典只是用來記載、表述心的贍富，但並不是心的贍富本身。若習讀經典之時，將重點只擺在記籍，而不是記籍所指涉的實有時，則是一種能指與所指輕重倒置的情況。就像經典指出了真是真非，然而這種真是真非只是心的真是真非，一個人若不能了解這點，而乞求是非於經典，那就是「拋卻自家無盡藏，

1981年），頁399、408。

³⁰ 〈贈鄭德夫歸省序〉，頁238。

³¹ 同上註，頁239。

³² 〈稽山書院尊經閣記〉，頁255。

沿門持鉢效貧兒」。³³

陽明這種以為學頭腦來簡化學習經典的目的，和他對孔子為什麼要刪述《六經》的解釋也是一致的。陽明認為孔子刪述《六經》的目的，在於「懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。」故而陽明也認為，這就是為什麼，孔子對於《六經》只有「有減無增」的做為。他甚至將孔子的刪繁就簡的做為拿來和秦始皇的焚書作比擬：

始皇焚書得罪，是出於私意；又不合焚《六經》。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。³⁴

這些意見都代表陽明認為經典中的正確意涵衍化為文字並不是正面的表述，而是消極、被動的因應之道。因為，經典中原來所要闡明的道，若成為文本表述，就會有下文所討論的種種歧出的問題，而衍生出更多的文本，使得刪削經典所欲止息的繁文現象會變得更為劇烈，或是因為執著於了解文本文義，而忘了經典存在的目的。陽明即以此來了解孔子的「予欲無言」：

聖人述《六經》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。於存天理、去人欲之事，則嘗言之；或因人請問，各隨分量而說，亦不肯多道，恐人專求之言語，故曰「予欲無言」。³⁵

這種將經典的編撰視為是消極的看法，和上文所述將經典目的、內容單純化的作用，都可以提醒他的學生和朋友記住陽明認

³³ 〈詠良知四首示諸生〉，頁 790。

³⁴ 本段落引文皆出王陽明，〈傳習錄〉，頁 7-8。另外，可以參考秦家儀《王陽明》，頁 117；黃開國〈王陽明的著述觀〉一文。

³⁵ 〈傳習錄〉，頁 9。

為經典因何而作的簡易目的，減少在與經典互動時產生歧出的可能。

但是，就經典的內容本身而言，陽明過度簡化《六經》宗旨的作法，也難免引來化約《六經》內容的質疑。在《傳習錄》當中，即記載著顧璘（1476-1545）對陽明提出來的疑問：

謂《大學》格物之說專求本心，猶可牽合；至於《六經》、《四書》所載，多聞多見、前言往行、好古敏求、博學審問、溫故知新、博學詳說、好問好察，是皆明白求於事為之際、資於論說之間者，用功節目固不容紊矣。³⁶

顧璘這裏所說，雖是指經典裏對博學問察等行為的肯定，但是這些行為都必須有對象，而其對象即可說是經典的內容；亦即經典的內容也涉及對於事為之際、論說之間等用功節目的記載，固不是只如陽明所說，專只在心體上做功夫。然而，陽明以顧璘所說，只偏重在肯定這些博學的行為上來講，而不是對於經典內容的敘述，所以他輕易地就以這些行為的目的立論，再次確立自己的主張：

《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德。」夫以畜其德為心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。「好古敏求」者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也；學者，學此心也；求者，求此心也。³⁷

這段問難的最後，即是陽明有名的拔本塞源之論。於其中，他重申儒家學術重在成德，而非重聞見、記誦、辭章、功利等重

³⁶ 〈傳習錄〉，頁 50-51。另外，徐愛也曾質疑過王陽明：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」〈傳習錄〉，頁 2。

³⁷ 〈傳習錄〉，頁 51。

向外求取或對表現的取向。強調內在心體而輕略外在事爲，單言學習經典文本的目的而不講究經典文本的詳細內容，可說即是陽明對於儒家經典學習的定論。³⁸

可是如前文所說，陽明在龍場初悟時，卻寫了《五經臆說》，可以說也是一種博學的展現。陽明在〈五經臆說序〉提到：「《說》凡四十六卷，經各十，而《禮》之說尚多缺，僅六卷云。」但是，到最後他並沒有留下這部四十六卷的著作。根據錢德洪（1496-1574）的說法，這是陽明「後自覺學益精、工夫益簡易，故不復出以示人。」³⁹錢德洪這裡將「簡易」與「精」做了一個聯結。這和上述陽明將儒家經書簡約成「心學」、「明心體」、「存天理，去人欲」、「思無邪」是一樣的。然而，若從《五經》的內容而言，却不能不承認《五經》的內容是遠爲廣博的。〈傳習錄〉中，陽明就曾經這樣告誡過他的弟子陸侃：

元靜少年亦要解《五經》，志亦好博。但聖人教人，只怕人不簡易，他說的皆是簡易之規。以今人好博之心觀之，却似聖人教人差了。⁴⁰

「解《五經》」和「好博」有關，這點陽明本身是了解的。然而，他却下一轉語，而將聖人教人的目的，解釋爲「簡易」，而此簡易即是要把握住上文所引述的「爲學頭腦」。就陽

³⁸ 關於王陽明的「拔本塞源」的說法，見〈傳習錄〉，頁 53-57。也可參見陳來〈博文與約禮〉，《有無之境》，頁 284-285。

³⁹ 錢德洪爲〈五經臆說十三條〉寫的題詞，見《王陽明全集》，頁 976。

⁴⁰ 〈傳習錄〉，頁 104。在〈論元年春王正月〉一文中，陽明認爲「聖人之言明白簡實，而學者每求之於艱深隱奧」。（頁 732）則他說的「簡易」，不單指讀的目的，亦指語言文字本身。這和陸九淵相信聖人經書是自明的，有相同的看法。參見祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，《成大中文學報》8（2000）：139-160。

明而言，此「簡易」即是要將讀經的目的，都引歸向個人心體的修存，而非對於經書文義知識的增加。而心體就某個意義來講，又是本然自足的，故而學習經典，只是明瞭一個人心體所固有，並不是要再增加什麼。⁴¹

然而，陽明所著的《五經臆說》，既是解經之作，恐怕也難逃「志博」之嫌。當錢德洪後來有機會向他詢問《五經臆說》這部著作的時候，他笑說：「付秦火矣。」並進一步解釋將它燒掉的理由：

只致良知，雖千經萬典、異端曲學，如執權衡，天下輕重莫逃焉，更不必支分句析，以知解接人也。⁴²

在後來錢德洪所存輯的〈五經臆說十三條〉當中，可以看到在《五經臆說》中的條文，還是要照顧到是說解經文的體例，而不能直接以「存天理，去人欲」或陽明在上面引文所說的「致良知」為主要論述的內容。茲引其中一條於下以為例證：

「明出地上，《晉》；君子以自昭明德。」日之體本無不明也，故謂之大明。有時而不明者，入於地，則不明矣。心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。⁴³

雖然在這個例證中，陽明之說完全指向他所說的心學宗旨，然而，却也要隨處照顧到「日出地上」和「自昭明德」之間

⁴¹ 王陽明在〈送蔡希顏〉詩中，即言「悟後《六經》無一字」，（頁732）。

⁴² 錢德洪為〈五經臆說十三條〉寫的題詞，同註58。

⁴³ 〈五經臆說十三條〉，頁980。

的類比關係。而這種類比的建立，即難完全擺脫上文陽明所說的「知解」。一引入知解，則經文的意義至少會產生兩個層面的意涵，一是知解的層面，另一則是陽明所強調的修德的層面。但這裡的知解是就單個文例而言，可以說是爲了更好地了解經典教人修德，必須經過的一個步驟；但若以求得知解的態度去閱讀全部的經典，那就是「志博」。

陽明對於自己弟子陸侃想要遍解《五經》的評論，也可以看做是對自己龍場初悟所寫《五經臆說》的評論。經典內容的龐雜是個事實，這從上面引文，陽明所說「却似聖人教人差了」也可以看出。然而，陽明卻辯言，「聖人教人，只是怕人不簡易」。而在經典內容龐雜與聖人教人簡易之間，陽明的解釋就是要抓住聖人教人的目的。可以說，經典內容再怎麼龐雜，經典教人的目的卻永遠是簡易的。所以陽明曾說：

學是學去人欲、存天理；從事於去人欲、存天理，則自正諸先覺、考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫；然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。⁴⁴

問辨思索的功夫再多，也只是爲了存理去欲。這和經典內容龐雜，而學習經典目的只有一個，是類似的。⁴⁵

陽明忽略經典內容的龐雜，而以個人明心修德當做學習經典目的的情形，可以說是把經典本身當做一種工具；這在前文提及的〈稽山書院尊經閣記〉的比喻中，也相當清楚。這種工具與目的的關係，令人自然而然想到言意之辯中的魚筌之喻。⁴⁶而陽明爲《五經臆說》所寫的序中就提到魚筌的比喻：⁴⁷

⁴⁴ 〈傳習錄〉，頁 31-32。《王陽明全書》句讀誤斷成「...則自正。諸先覺考諸古訓」。

⁴⁵ 《周易·繫辭上傳》所言「書不盡言，言不盡意」，顯然與陽明這裡的想法不同。

⁴⁶ 如《莊子·外物》所說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘」。

得魚而忘筌，醪盡而糟粕棄之。魚醪之未得，而曰「是筌與糟粕也」，魚與醪終不可得矣。《五經》，聖人之學具焉。然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。竊嘗怪夫世之儒者求魚於筌，而謂糟粕之為醪也。夫謂糟粕之為醪，猶近也，糟粕之中而醪存。求魚於筌，則筌與魚遠矣。⁴⁸

在這篇序中，陽明強調得與未得、或聞與未聞之間，對於筌和糟粕應有不同的態度。然而對於未得、未聞之時，筌、糟粕的工具價值，似乎還是持著肯定的想法。但這和晚年他藉由經典而彰顯聖賢之學和心學等同的情形，而不再強調經書的工具必要性，有點不同。亦即，在〈稽山書院尊經閣記〉中，經書只是吾心之常道的載籍；載籍即使不存，而吾心之常道却依舊固

蹄；言者所以在意，得意而忘言。」或王弼《周易註·明象》：「故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象；猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也；得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意而象可忘也，重畫以盡情而畫可忘也。」〔魏〕王弼、韓康伯，《周易註》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），10:10b-11a。

⁴⁷ 在陽明的序當中，並沒有提到《五經臆說》是做於良知之悟之後或之前，或成書的過程跨過此悟前後。但在〈年譜〉中，有如下的記載，將《五經臆說》視為是他證悟良知之後，求證於經書的一個成果：

忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。（頁1228）。

另外，錢德洪為所輯〈五經臆說十三條〉（其實只有十二條）所寫的序，也提到這件事，可以參見下文。然而，若證諸〈五經臆說十三條〉及余英時的詮釋，可以發現其實《五經臆說》和陽明後來所主張的心學之間的關係並不明確。余英時的說法，見〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉。

⁴⁸ 〈五經臆說序〉，頁876。

然。而〈五經臆說序〉則說魚、醪若尚未得，若抱持著僅將它們看為工具而不是目的的態度而不去使用它們，則得魚得醪的目的還是沒有辦法達成。⁴⁹

然而，在談到寫作此書的目的與讀者應該如何看待此書時，陽明說：

蓋不必盡合於先賢，聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性焉耳。則吾之為是，固又忘魚而釣，寄興於麴蘖，而非誠旨於味者矣。嗚呼！觀吾之說而不得其心，以為是亦筌與糟粕也，從而求魚與醪焉，則失之矣。⁵⁰

藉著經典來表露自己的胸臆，則經典原來與道的筌魚關係，進一步被打破。⁵¹而陽明更言若將《五經臆說》套回經典與道的筌魚關係，則是一種錯誤的讀法，因為《五經臆說》要彰顯的，不是含藏在《五經》的道，而是他的心。陽明這裡複雜化了自己做為一個詮釋者的角色，也許是為了減緩自己學說與先儒不合可能導致的壓力。但其藉著書寫來彰顯自己的心，和聖人藉著經典來彰顯聖人的心，又可以類比，同樣地也可以再被套回到魚筌關係來解釋。

經典作為一種文本，除了在魚筌關係中，可能會造成學習者把筌當魚之外，還牽涉到語言文字本身是不是一種可靠的媒

⁴⁹ 在〈稽山書院尊經閣記〉當中，也可以問說若沒有做為心之記籍的經典存在，那一個人是否可以了解自己心中之富贍；亦即，經典是不是明心的必要工具。若觀諸〈傳習錄〉中，陽明宣說的宗旨，如「致良知」、「知行合一」、「事上磨鍊」都可以不扣合在經典上說，則經典就理論上說，確如陳來所說，並不是必要的。

⁵⁰ 〈五經臆說序〉，頁 876。

⁵¹ 前面已提及余英時〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉認為王陽明藉著《五經臆說》的寫作，來發抒的自己被貶謫龍場的鬱悶，和陽明序裏所說的「聊寫其胸臆之見」相合。

介，能夠完善地傳達作者所要表達的意思。⁵²就經典而言，陽明要人把握住為學頭腦以求簡易，怕人志於博學而迷失在經典的龐雜內容之中，可見經典做為一種文字，也有缺陷。而陽明自己做為一個作者、一個教師，也對於使用語言文字做為傳達的媒介有所遲疑。在〈傳習錄序〉中，徐愛就提到當陽明知道弟子錄下他的言語時，就說：

聖賢教人如醫用藥，皆因病立方，酌其虛實溫涼陰陽內外而時時加減之，要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。今某與諸君不過各就偏蔽箴切砥礪，但能改化，即吾言已為贅疣，若遂守為成訓，他日誤己誤人，某之罪過可復追贖乎？⁵³

而陽明很多現存的文字之下，也都是在被動的情形下，經弟子要求而流傳下來，如〈大學問〉的記錄就是一個例子：

門人有請錄成書者。曰：「此須諸君口口相傳，若筆之於書，使人作一文字看過，無益矣。」嘉靖丁亥八月，師起征思、田，將發，門人復請，師許之。⁵⁴

然而在〈大學問〉將要錄成的時候，陽明就寫信給錢德洪：

〈大學或問〉數條，非不願共學之士盡聞斯義，顧恐藉寇兵而資盜糧，是以未欲輕出。⁵⁵

又現在留存的〈五經臆說十三條〉也是錢德洪為陽明執喪時，

⁵² 關於陽明如何表述自己思想的問題，可以參考曾守仁，〈一種究竟表述型態：陽明的思想探討〉，收於祝平次、楊儒賓編：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》（台北：台灣大學，2005年），頁279-307。

⁵³ 《王陽明全集》，頁1567。

⁵⁴ 錢德洪附於〈大學問〉後的文字，頁973。

⁵⁵ 同上註。

「偶於廢稿中得此數條」。⁵⁶可見陽明對於留下文字一事，並不特別措意。而其主要著作，也是他和弟子的問答和與別人的論學書；又他刻意不留下《五經臆說》，也沒有其它解經的專著，這都和理學傳統中的程頤（1033-1107）、陸九淵相似。⁵⁷經典既然是聖賢因病用藥之言，則不能為定說成訓，也就如同他自己的語言文字一樣，而陽明也的確這樣來陳述經典在歷史中的出現。

他認為「刪述《六經》，孔子不得已也」。因為，《六經》的目的在於明道，若天下未亂，「道明於天下，則《六經》不必述」。⁵⁸這樣的說法，和南宋朱子以為「使人人全得惻隱、羞惡之心，《六經》不作可也」的說法一樣。⁵⁹聖人刪述經典的目的，若已達成，則經典就失去存在的必要性。但是道明不明，並非孔子可以決定；若孔子刪述《六經》是為了因應道不明的情況，則《六經》的編撰對孔子而言，在主觀上也沒有一定要存在的理由。否則只要一個聖人出現，就應該可以把所有的道理說盡。陽明就指出：

周公制禮作樂以示天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述《六經》以詔萬世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。⁶⁰

「遇此時，方有此事」；所以刪述《六經》與否，皆是時遇的關係，因此沒有必然性。若如陽明所說，則經典的存在是歷史

⁵⁶ 〈五經臆說十三條〉錢德洪的序說，頁 976。

⁵⁷ 參見祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，《成大中文學報》第 8 期（2000）：139-160。

⁵⁸ 〈傳習錄〉，頁 7。

⁵⁹ 朱熹，《朱子語類》，頁 188。

⁶⁰ 此段所引原文皆出自於〈傳習錄〉，頁 12。

事變所導致的。然而，從他人眼中，也許很難想像一沒有經典存在的儒家傳統在明代會是什麼樣貌。但這却正是他想要突顯的觀點，就正因為經典是因時而作，言說有一定的目的，因此不應視之為定說。而經典的存在既然是因為聖人因時而做，故而也沒有必然性。

接著上段的引文，陽明將說話的重點轉到心與事變的關係：

只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者却須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。⁶¹

陽明這裡將「聖人」換為「學者」，然而意思是一樣的。聖人心明如鏡，講求事變故能成經典；學者也應該要能明心體，才能照知經典的意義。重要的是己心能明，而不是求盡事變。即使事變不起，經典未作，聖人還是聖人。事變、經典都是外在的，而聖人、學者都有內在的心。孰輕孰重、孰本孰末，非常清楚。

也因為聖人的心是本，經典文本是末，所以不只經典的存在是歷史事變所導致的，就經典是一種集合不同文本的整體概念而言，也就沒有固定的、表面上的一致性。陽明弟子，就曾經致疑既然良知人人都一樣，但「文王作〈彖〉，周公繫〈爻〉，孔子贊〈易〉，何以各自看理不同？」陽明這樣回答：

聖人何能拘得死格？大要出於良知同，便各為說何害？且如一園竹，只要同此枝節，便是大同。若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去

⁶¹ 〈傳習錄〉，頁12。

培養良知。良知同，更不妨有異處。⁶²

同出於良知，而為說可以各異。這樣的看法，也可以貫穿不同經典的概念，因為枝節之異，不礙良知之同。所以他又說：

道一而已，論其大本大原，則《六經》、《四書》無不可推之而同者，又不特〈洪範〉之於《大學》而已。此意亦僕平日於朋友中所常言者。譬之草木，其同者，生意也；其花實之疏密，枝葉之高下，亦欲盡比而同之，吾恐化工不如是之雕刻也。⁶³

經典內容的不同，代表的不是枝葉花實的歧異，而是良知生意的相同。經典雖不可視為定說，但聖人寫出不一樣的經典、孔子刪述《六經》後面都是良知的發用，都是為了教人明心體、存理去欲，就此而言卻無不同；就如不同的物在明鏡中會顯現出不同的樣子，然而鏡的明卻是一樣。

最後，再從讀者學習經典的目的的角度，來討論陽明對於儒家經典的意見。就陽明而言，士人學習經典的目的應該同於聖人著作經典的目的，亦即要求明心體、存理去欲。然而上文也說到，在學習經典時，也可能志在博學，增廣見聞。除了這兩個目的之外，若考慮當時的歷史背景，研讀經典也是科考必經的過程，是士人得到同儕認可的基本條件；則研讀經典除了求得知解、存理去欲，還有種種其它可能的目的。而這種種的目的，對陽明而言都是歧出。

對於這些歧出的現象，陽明多所批評。而這些批評，在理學傳統中，並不少見。像北宋程頤對之前儒學傳統的批評包含了文章與訓詁兩種詮解和發揮經典的作法。到了南宋對於義理

⁶² 〈傳習錄〉，頁 112。

⁶³ 〈答方叔賢〉，頁 184。

的追求和通過科學之間的緊張關係，也使得理學家對窮究經書以通過科學的現象有所貶抑。⁶⁴另外，和其它文化傳統的競爭，也使得辨白儒釋、儒老之異成了理學傳統中的特點。而理學傳統中，由儒入釋、老，由釋、老入儒的現象，也所在多有。再加上，上文所討論的簡易，若考慮南宋的朱子、陸九淵鵝湖之辯的內容，則可視為是對於理學傳統內部如何定位讀經之不同意見的持異。⁶⁵可以說在這重重檢討閱讀經典的過程中，有儒與非儒的爭異，有理學與非理學的爭議，有理學內部的爭議。

對於這種種影響經典真正意涵的學術取向或挑戰，陽明常有含括性的表述。例如在〈東林書院記〉這一篇記念北宋楊時（1053-1135）的文章裏，他提到在楊時逝世後，書院裏不再講論楊時的學問，而「淪入於佛老、訓詁、詞章者且四百年」。⁶⁶在〈別三子序〉中，他也說：

自程、朱諸大儒沒而師友之道遂亡。《六經》分裂於訓詁，支離蕪蔓於辭章、業舉之習，聖學幾於息矣。⁶⁷

似乎由程頤到陽明，這種對於背離聖學的學術實踐，不斷地成為理學家的批評對象。這也可以見出雖然理學經由兩宋理學家的努力，已經成為一種傳統，更藉由進入科學系統而大大地在

⁶⁴ 如南宋朱子和張栻（1133-1180）對於呂祖謙（1137-1181）教導科學之學的指責，就是一個很好的例子。參見 Ping-tzu Chu, "Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts" (Harvard University: Ph.D. Dissertation, 1998), 頁 227-231。

⁶⁵ 關於鵝湖之會中與本文此處所提的相關討論，請參考錢穆，《朱子新學案·三》（台北：三民書局，1971），頁 293-487；陳榮捷，〈朱陸鵝湖之會補述〉，收於氏著《朱學論集》（台北：學生書局，1982 年），頁 233-249；陳來，《朱熹哲學研究》（北京：中華書局，1988 年），頁 271-354；東景南，《朱子大傳》（福州：福建教育，1992 年），頁 336-347。

⁶⁶ 〈東林書院記〉，頁 898。

⁶⁷ 〈別三子序〉，頁 226。

士人之間流行，然而對於如何了解聖人所想要在經典中表達出的義理以及什麼才是閱讀經典的目的，一直都是個問題；即使是在有名的理學學者曾經講過學的書院也不例外。

在這些歧出的學術取向當中，訓詁、辭章都和志博有關，也和科舉有關。尤其，科舉是當時士人要實踐政治理想必需通過的關卡，但同時也是維持士人政治社會地位很重要的手段。這使得科舉長久以來成為理學家非常關心的議題。南宋陸九淵一篇有名的〈白鹿洞書院講義〉即是針對科舉而發，認為科舉之中，實牽涉到儒家所重視的義、利之辨。⁶⁸陽明對於這個問題，首先指出學習舉業的確與了解《六經》的義理有差距：

自百家之言興，而後有《六經》；自舉業之習起，而後有所謂古文。古文之去《六經》遠矣；由古文而舉業，又加遠焉。士君子有志聖賢之學，而專求之於舉業，何啻千里！⁶⁹

舉業的內容，雖然和《六經》有很密切的關係，然而就其在現實中的短暫目的而言，恐怕和陽明所謂的「聖人之學，心學也」的說法有很大的距離。王門弟子，就曾提出自己讀書時，「一種科目意思牽引而來」，陽明則回答：「只要良知真切，雖做舉業，不為心累；總有累亦易覺，克之而已。」然而弟子却又說：

雖蒙開示，奈資質庸下，實難免累。竊聞窮通有命，上智之人恐不屑此。不肖為聲利牽纏，甘心為此，徒自苦耳。欲屏棄之，又制於親，不能捨去，奈何？⁷⁰

⁶⁸ 陸九淵，《陸九淵集》，頁 275-276。

⁶⁹ 〈重刊文章軌範序〉，頁 875。

⁷⁰ 〈傳習錄〉，頁 100。

可見同樣是讀書、讀經典，却有不同的目的，不管是個人將來前途的顧慮、父母的期待，都含藏在個人讀書的行為當中。這使得要從讀書當中分辨出不同的目的似乎有點困難。陽明對於這個問題，最後還是回到陸九淵的主張，要學生能夠辨志：

此事歸辭於親者多矣，其實只是無志。志立得時，良知千事萬為只是一事。讀書作文安能累人？人自累於得失耳。...此學不明，不知此處擔閣了幾多英雄漢！⁷¹

依陽明的說法，是人「自累於得失」，而不是科考一定會使人產生得失心。然而就彼時士人的政治社會處境而言，這種得失其實和一個士人的社會政治地位和角色有密切的關係，亦即科舉得失與士之所以為士有密切的關係。雖然，理學的歷史意義之一，即是要抵抗由社會、政治機制來為士所下的定義，然而畢竟對一個士人而言，科舉的政治社會意涵及其所帶來的壓力非常巨大。⁷²而且更重要的是，就當時而言，通過科舉取得官位，對一個想要實現政治理想的儒者也是必須的。陽明自己也說：

然中世以是取士，士雖有聖賢之學、堯舜其君之志，不以是進，終不大行於天下。蓋士之始相見也必以贊，故舉業者，士君子求見於君之羔雉耳。⁷³

就追求舉業有成而言，他最後還是訴諸於「事君之實」的誠心，亦即此處所言的「堯舜其君之志」。如此一來，可以將實現政治社會理想視為個人修德明心的一個延伸，而不是把自己的

⁷¹ 〈傳習錄〉，頁 100。

⁷² 關於道學在科舉之下對士人可能有的意義，參見 Peter K. Bol, "The Examination System and the Shih," *Asia Major* 3, no. 2 (1990): 149-171。Bol 認為，道學的意義之一，即是給予遠多過錄取額的落第士人一個成為理想的士的機會，而這種機會是藉由道學中對於什麼是一個理想的士的定義而產生。

⁷³ 〈重刊文章軌範序〉，頁 875。

心導向一外在的目的。就科學做為一個外在目標而言，追求通過科學的心志其實與陽明心學的立場不合。但科學在當時的重要性，多少都使得陽明做出調和的說詞。

除了牽涉到作者、文本與讀者之外，經典做為一個文化傳統的象徵，也代表著與其它文化傳統分界。取消了經典的重要性，可能也意味著泯除這些界線。尤其釋、老和理學注重自我的面向是相似的，因此如何維持釋、老與儒的不同，在理學傳統裏也一直就是個重要的議題。關於釋老，陽明曾有一廳三堂之說，以一廳來譬喻「聖學之全」，而三堂為俗世所說的儒、釋、道三種文化傳統。⁷⁴陽明的學生王嘉秀也有這樣的看法：

後世儒者，又只得聖人下一截，分裂失真，流而為記誦、詞章、功利、訓詁，亦卒不免為異端。是四家者終身勞苦，於身心無分毫益。視彼仙、佛之徒，清心寡慾，超然於世累之外者，反若有所不及矣。⁷⁵

王嘉秀以釋老有上一截無下一截，而後世儒者只有下一截，來比較這些和聖人之學不同的取向。而注重有益身心的釋老，似乎在某些方面，更勝歧出的儒者之學。陽明回答：

所論大略亦是。但謂上一截、下一截，亦是人見偏了如此。若論聖人大中至正之道，徹上徹下，只是一貫，更有甚上一截、下一截？『一陰一陽之謂道』，但仁者見之便謂之仁，智者見之便謂之智，百姓又日用而不知，故君子之道鮮矣。仁智可豈不謂之道？但見得偏了，便有弊病。」⁷⁶

⁷⁴ 〈年譜〉，頁 1289。

⁷⁵ 〈傳習錄〉，頁 18。

⁷⁶ 〈傳習錄〉，頁 18。

此處以一貫論聖學，並且否定王嘉秀上下兩截的說法。然而，陽明仁、智、百姓的比喻，却也不禁令人覺得仁智更勝於百姓。而證諸陽明及其門人王畿（1498-1583）等的思想內容，也的確有部分混同儒釋的傾向。雖然陽明認為聖學之全應含括釋、老之學，然而這種含括的問題，對未把握到聖學之全的儒者，却有如何不停留在釋、老之偏以為全的問題，這問題若沒有外在的標誌——像是經典文本——作為區別，恐怕從理論上、身心修養上都不易區別。像陽明自己就曾說過：「夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。」⁷⁷

在上述種種陽明對於經典的論述當中，可以發現陽明是從良知的立場來論述經典，經典的價值需透過與良知/心體的關係來加以說明。其中，不管是對閱讀經典的目的、經典內容的化約，或是閱讀經典時可能發生的種種歧出，乃至於經典最初是怎麼產生的臆想，都說明在經典學習之中，重要的不是從經典之中去了解什麼外於自我的東西，而是去肯定自我的良知心體。

然而若回到經典作為一種文本的脈絡當中，以及學習經典的社會與歷史脈絡，則陽明以良知來範域經典的主張，也有一些困難。首先就經典作為一套文本而言，讀者固然可將之字字句句都銜接上自己的良知心體，然而經典內容在於文字結構中來呈現，其特定意涵的顯豁，有時不能取決於主觀的認知。良知心體透過經典閱讀的自明現象，固然可以是陽明賦予經典意義的一種想法。⁷⁸然而，經典中的指涉，亦自有其一套意義內容，其意義不用直接和良知心體發生關係才得以被了解。當清代儒者，視儒家經典是聖人對於理想之治的禮樂制度的記錄時

⁷⁷ 〈重修山陰縣學記〉，頁257。

⁷⁸ 就此而論，可以說陽明的想法是延伸陸九淵「讀孟子而自得之」的想法。

，他們可能可以從所謂的「經典」找到更多的文本證據，而且在屬於他們的時代更具有說服力。

就社會與歷史脈絡而言，一個明代士人為什麼會讀經典，有種種不同的情況。不管是訓詁、文章、科考，所牽引出來的是一個個不同的學術社群，而且就其實際運作的情況而言，其合理性都可以在各自的社群當中找到支持。陽明對這些不同經典實踐的批判，固然突顯出其學術立場，但可以預期的是，他在推展他的學術思想時可能遭到的阻力。尤其是與彼時士人的社會政治地位息息相關的科舉制度，陽明顯然採取了比較妥協的態度；然而這種妥協的態度，卻也增加了實踐上與理論的困難度。在實踐上，一個士人不太可能對於其是否在準備科舉一事沒有自覺，但只要有任何這樣的自覺，即是於閱讀經典抱持著一種外向性的目的，這和所謂的「明心體」、「存天理，去人欲」這種內向性的目的，是不一樣的。於此，陽明的解決方向，是將此外向性的目的——通過科舉——再加以延伸為事君之贊。而就事君之贊的意義，再將科舉連回他的道德理論系統，使得因科舉而讀經也可以成為磨鍊自己的志向、外顯良知的政治理想的行為。然而這樣的詮釋，恐怕仍然無法化解其中實踐與理論的緊張，這從上述他與王門弟子的問答中，即可看出。

若就「明心體」、「存天理，去人欲」這種內向性的目的而言，產生的另一種緊張，則是其與釋、老的分別。就釋、老言，俗世的善惡正是儒家可以著力的場域，而先秦儒家特重人間倫理，也彰顯出這點。當把儒學縮歸為良知心體時，固然它可以超然於俗世善惡而做為其基礎，然而它本身的自我狀態也可能因而失去了它的善惡屬性，而成為偏重彰顯主體的概念。而就彰顯主體或其自由這一部分而言，儒、釋、道可以有共法

，但欲由此共法立其差異，困難度也就更高。⁷⁹而這點，若肯定經典做爲一種外在於自我的存在時，就比較好解決。

本節論陽明的經典觀，重在由其內在良知與外在經典的對比，突顯出其間的種種問題。就他而言，經典的意義應該由突顯內在的良知心體去肯定其價值。然而，在這樣的意向之下，閱讀經典的目的被單純化、經典的內容被簡化、經典的歷史被比較消極而負面的詮釋。這些現象有些是理學傳統中的現象，有些則是陽明心學傾向的立場。當這樣的立場遇到肯定經典做爲一種外在權威，或有其不能化約爲心體良知的展現或延伸時，就會遭到排拒。然而，陽明這種種的看法，也正突顯出理學傳統對於經典的態度和漢唐注疏傳統的不同。

三

陽明站在心學立場對於儒家經典提出的看法，否定了經典本身是價值的來源或依據。這樣的看法在理學傳統中並不是首出。在南宋有陸九淵和他的學生楊簡（1141-1226），而在明代有陳獻章，都有類似的主張。若再回到理學的源頭，北宋的程頤，也對漢唐儒學提出嚴厲的批判，而當時漢唐註疏對於理解經典是一重要的門徑，攻擊註疏其實就是將如何理解經典變成一個問題。最後若從整個理學傳統關於理氣心性的論述來看，陽明的經典觀也可以從思想發展的方向得到解釋。本節的目的，即在於突顯陽明的經典觀在理學文本傳統中的位置。

北宋理學發展的重要背景之一，是當時士人對於儒家經典

⁷⁹ 關於此點可以參考牟宗三〈才性與玄理三版自序〉，見牟宗三，《才性與玄理》（台北：學生書局，1983年），頁1-2。

種種問題提出反省的現象⁸⁰。在這個被皮錫瑞稱為「經學變古的時代」，有的士人脫離古代注解的方式或精神重新注解經典；有的士人開始把方向集中到經典，認為經典的某些部分其實不是出自於聖人。⁸¹同樣地，理學的奠基者程頤，對之前的經注傳統也抱持批判的態度。

他說：

古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。

又說：

今之學者有三弊，一溺於文章，二牽於訓詁，三惑於異端。苟無此三者，則將何歸？必趨於道矣。⁸²

從這兩段批評，可以看出程頤對於之前文人和漢唐儒者學術實踐的不滿，原因在於兩者皆不能引人向道。這兩段引文非常相似，在《程氏遺書》裏，也是被放在一起。然而，第一段引文呈現的是一種主動的選擇，第二段引文則是一種被動的必然性。亦即第一段引文告訴我們，一個學者要趨道，就要選擇儒者之學；第二段引文，却是告訴我們，放棄了其它三者，則自然而然會趨向於道。然而，不管是第一段，還是第二段，都牽涉到了對於學和道之間關係的認定。在這樣的問題意識下，本文

⁸⁰ 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史（上卷）》（北京：人民，1997年），頁7、11-13。陳來，《宋明理學》（台北：洪葉文化，1993年），頁18-19。

⁸¹ 皮錫瑞，《經學歷史》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁220-221。另外可參考葉國良，《宋人疑經改經考》（台北：國立臺灣大學，1980年）。

⁸² 上兩段引文皆出自程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》，頁187。

關心的問題，則是就趨道之學而言，經典的地位是什麼。⁸³

在〈與方元案手帖〉中，程頤指出了經和道的關係是什麼，也指出了訓詁之學為什麼不是趨道之學的原因：

聖人之道坦如大路，學者病不得其門耳。得其門，無遠之不可到也；求入其門，不由於經乎？今之治經者亦衆矣，然而買櫝還珠之弊，人人皆是。經所以載道也，誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。⁸⁴

經可以是道的入門，但若只是停留在言辭訓詁的階段，則正是所謂的「訓詁」之學；只看到了經典文字表面的義解，而忽略了這些文字最重要的是對於道的宣示。治經的這兩種可能性，使得程頤可以面對唐代韓愈（768-824）所留下的斷言，而宣稱發展一種新的學術的可能性。

韓愈的斷言，認為儒家之道從堯、舜傳到孟子，就「不得其傳焉」。⁸⁵有很多的北宋儒者接受韓愈的斷言，而希望自己能接著韓愈，將儒家之道延續下去。然而，這些北宋儒者如同韓愈一樣，並沒有說明在儒家之道的傳統斷裂之後，應該如何接續下去。⁸⁶程頤則明確地指出問題的答案還是在「經」一聖

⁸³ 可以說程頤先是肯定了道，再思索「經」與道的關係。這樣的思考模式，一方面已含蘊了道與經的二分，一方面也含蘊了道對於經的優先性的考慮。而後來理學對於學與經的關係，可以說是沿著這個大方向進行的。關於這個問題，可以參見陳來，《宋明理學》，頁 15-18。

⁸⁴ 程頤，〈與方元案手帖〉，頁 671。至於對於文章不能至道，當他的學生問程頤作文是不是害道，程頤有下列出名的評論：

害也。凡為文，不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也？書曰『玩物喪志』，為文亦玩物也。（《河南程氏遺書》，《二程集》，頁 239。）

⁸⁵ 韓愈，〈原道〉，見韓愈，《東雅堂昌黎集註》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999 年），11:6b。

⁸⁶ 參見蔡方鹿，《中華道統思想發展史》（台北：中華道統，1996 年），頁 291-471。

人留下來的文本。

在為他的兄長程顥（1032-1085）寫的墓表裏，程頤肯定韓愈的說法：孟子之後，聖人之學不傳。接下來，他就贊美程顥「得不傳之學於遺經」。⁸⁷可見，程頤認為要接續已經斷裂的傳統，依據的還是前人所留下來的文本。然而，將自己的學術內容及表達形式依附在前人留下來的經書，正是漢唐訓詁之學的傳統，程頤有什麼理由認為這些人不能傳承聖人之道或聖人之學呢？如上文所說，程頤認為訓詁之學並沒有「及道」。這也才能解釋為什麼漢唐之間有那麼多人治經，但卻沒有人得到不傳之學。那及不及道的關鍵，又在那裏？

在程頤的著作中提出了兩個關鍵，一個關鍵在於「自得」，一個關鍵在於「先明義理」。關於自得，程頤曾說：

為學，治經最好。苟不自得，則盡治《五經》，亦是空言。⁸⁸

在另一段文字，他又進一步解釋「得」的意涵：

大凡學問，聞之知之，皆不為得。得者，須默識心通。學者欲有所得，須是篤誠燭理上知，則穎悟自別；其次，須以義理涵養而得之。⁸⁹

⁸⁷ 程頤，〈明道先生墓表〉，《二程集》，頁 641。程頤並沒有明確地引用韓愈的話，然而他的敘述方式，就當時人而言，可以容易地就將之與韓愈在〈原道〉的宣稱做一關聯。另外，可以參考註 8。

⁸⁸ 程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》，頁 2。

⁸⁹ 引自朱熹《孟子精義》，見朱熹，《孟子精義》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999 年），8:7b。「須是篤誠意燭理上知」，程頤《河南程氏遺書》（頁 178）做「須是篤誠意燭理上知」，疑有誤。《性理大全書》引做「須是要誠意燭理上知」；見胡廣，《性理大全》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，

治經不能自得，則只是「聞之知之」。要有所得，就要默識心通，這可以說是學者主體面的問題。因而，從某一角度而言，自得又可以和「外」相對：

學莫貴於自得，得非外也，故曰自得。⁹⁰

如果自得是得於內，那經典可以說是相對於內的外，即使這個外和自得的內有著密切的關係。

另外，所謂的「先明義理」則和所謂的「傳授之意」有關。亦即聖人之所以著作經典，不只牽涉到經書的內容，還牽涉到聖人著作的意圖。程頤認為在孔子著作經典的時候，傳授的目的是清楚的，是透過直接講授的方式告知學生。但到了宋代，這些目的已經不清楚，所以宋代的人要讀經典之前，「若不先明義理，不可治經」。⁹¹然而治經之前若要先明義理或聖人的傳授之意，那經典本身對於學者求學而言也不是自足的，而需要其他因素的介入。

就程頤本身與經典的關係而言，他後來的致知理論，並沒有把經書當做唯一的知識來源。⁹²他在解說經書時，也是以「

1999 年），頁 43:10b。呂柟，《二程子抄釋》引做「須是篤志誠意燭理上知」；見呂柟，《二程子抄釋》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999 年），3:22b。中華書局《二程集》標校本沒有出校，勉強標點為「須是篤，誠意燭理。上知，則穎悟自別」，句意不通。若配合程頤後來致知、涵養的內外交養的說法，再就上下文來看，後句重「義理涵養」，則前面所重應在「燭理上知」。這樣將上句解為「篤誠燭理」可能比較好，也就是以「篤誠」做為副詞來修飾「燭理」而不牽扯入「篤志」、「誠意」等其它獨立的概念；也就是朱子《孟子精義》所引，與後來程頤的思想體系較為一致。

⁹⁰ 程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》，頁 316。

⁹¹ 同上註，頁 13。

⁹² 程頤曾說：「窮理亦多端：或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。」（程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》，頁 188。）

義理」為重，而不把解釋書中的「原意」當做最重要的事。亦即，他認為義理對不對最重要，而義理的對不對和它是不是經書或聖人本來的意思沒有關係。⁹³而所謂的傳授之意，也證成了「師」傳授儒學時的重要性，因為沒有了適當的老師，治經就不能達到它應有的目的。大致而言，雖然程頤肯定治經的重要性，但顯然需要配合主觀的條件，亦即「自得」；與客觀的條件，亦即有人指點「傳授之意」，治經才能符合所謂儒者之學的要求。

南宋的朱子，雖然繼承了程頤的致知學說，認為一個人要在事事物物上做致知窮理的工作，然而他在有生之年對如何彰顯經典的義理一直非常重視。在《宋史·道學傳》中就以「凡《詩》、《書》六藝之文，…至是皆煥然而大明，秩然而各得其所」來贊美他的成就。⁹⁴他對於讀書，更有一套方法，教人「觀聖賢之意」。⁹⁵但即使如此，他對於他思想中最重要的概念一理一的設想，也使得他不得不承認，經典之於為學並不是最根本的工作。所以在他的讀書法一開頭，就開宗明義地說「讀書乃學者第二事」、「讀書已是第二義」。⁹⁶而這之間，最

⁹³ 《河南程氏外書》有：「善學者要不為文字所梏，故文義雖錯而道理可通行者，不害也。」（《二程集》，頁 378。）此條下未註明是「伊川」，還是「明道」。但朱子就曾說：「伊川見得箇大道理，卻將經來合他這道理，不是解《易》。」見朱熹，《朱子語類》，頁 1654。另外，朱子對程頤《易傳》類似的批評，還有不合本義、把《易》當做譬喻等意見，可以參考本注引文的前後頁。參考朱子對程頤《易傳》的評論，則《河南程氏外書》所言，程頤應該不會反對。

⁹⁴ 《宋史·道學傳》（北京：中華書局，1977 年），頁 12710；轉引自〈漢籍資料庫〉。

⁹⁵ 可以參考朱熹，《朱子語類》第十、十一卷。

⁹⁶ 朱熹，《朱子語類》，頁 161。朱子的弟子在編輯《朱子語類》時，是否因為考慮到朱子與陸九淵的學術爭議，而故意將這樣的想法編在兩卷的〈讀書法〉之前，不得而知。然而這樣的編法，確實突顯出了朱子對於理的思考，和這樣的思考與儒家文本傳統之間的可能衝突。

明顯的對比，就是經典所說的道理之存在與否不會受到聖人存在不存在的影響，更不用說是聖人所著的經典；而聖人、經典的存在，也沒有其必然性。關於前者，朱子說：

雖聖人不作，這天理自在天地間。「天高地下，萬物散殊；流而不息，合同而化」，天地間只是這箇道理流行周徧。不應說道聖人不言，這道理便不在。這道理自是長在天地間，只借聖人來說一遍過。⁹⁷

理的宇宙本體論的地位，遠高於聖人和聖人的言說。而聖人留下的語言文字，朱子也賦於它一個工具性的地位：

人惟有私意，聖賢所以留千言萬語，以掃滌人私意，使人人全得惻隱、羞惡之心，《六經》不作可也。⁹⁸

《六經》被寫出來，是有目的的；當此目的達成，《六經》的重要性就不存在。所以經典的存在和道理或理的情形不同；理的存在是原初的存在，而經典的存在就做為理的表達而言是衍生出來的，若從教化的目的而言則是工具性的，也就是其存在及其價值是第二義的、是相對的。

從程頤與朱子的例子，可以看出，「經典」在理學發展中的尷尬位置，一方面理學很多的概念的確是從經典發展出來的，另一方面理學本身所要建構的本體宇宙論却是肯定理的根源來自於宇宙自然，而不是聖人的著作；亦即經典在此，是一種表述，所表述的是作為宇宙本體、也是作為道德基礎的理，但表述並不同於其所表述的對象。但反過來說，程、朱所建構的本體宇宙論，與立基於此本體宇宙論的倫理學說，如果和儒

⁹⁷ 朱熹，《朱子語類》，頁156。

⁹⁸ 同上註，頁188。

家經典沒有關係，又怎麼宣稱自己是儒學？而且作為儒學中的一支，借助「經典」的權威來散佈理學，顯然也是一個很好的策略。⁹⁹

在這個情況下，程朱傳統對經典有兩個比較整體性的作法：一是對於經典的擇取；二是給予個別經典間一關係性的說明，以加強經典做為一個整體的說服力；三是在儒學的學習過程或學習理論裡，安插進「讀書」的重要性。第一個作法打破了「五經」或「六經」做為經典整體性的概念，突出了《論語》、《孟子》、〈大學〉、〈中庸〉、〈易傳〉等文本，及個別經書中某些段落，如《尚書·洪範》論「皇極」的段落，及《詩經·烝民》中的首四句「天生烝民，有物有則；民是秉彝，好是懿德」。¹⁰⁰第二個作法，亦即將《論語》、〈大學〉、〈中庸〉、《孟子》，與其傳說中的作者配合起來，成為後來理學傳統中孔門傳授的標準版本；後來，朱子晚年重整經傳，也可說是這個作法的進一步延伸。¹⁰¹至於第三個作法，朱子非常重視讀書的方法，其學術有很多也都是以解釋經典的方式來呈顯，可以說在實際的學術實踐，他都強調讀書的重要。他也曾說「窮理以讀書為本」、「格物致知莫先於讀書講學為事」；他的學生黃榦（1252-1221）也說過「儒學莫先於讀書」，這都顯示朱子對於讀書的重視。¹⁰²透過第一、二個方法，程、朱

⁹⁹ 理學雖然號稱是承繼儒學；而所謂的承繼，除了個別的意態表述之外，對於經典內容的闡揚可以說是最大的標誌。但是，就理學的議題而言，有些議題已經不是經典內容所能回答，例如理氣先後的問題、「太極」概念的問題。

¹⁰⁰ 參見勞思光，《新編中國哲學史·三上》（台北：三民書局，1981），頁 62-72。

¹⁰¹ 參見束景南，《朱子大傳》（福州：福建教育，1992 年），頁 374-397、774-775、1009-1026。

¹⁰² 朱熹，《朱子語類》，頁 2878；朱熹，〈答孫敬甫〉；見朱熹，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000），頁 3153；黃榦，〈日記〉，《勉齋集》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999 年），34:13a。

試著突顯傳統經典與「理」的密切關係；第三個方法則在士人學術實踐上，也讓閱讀經典有一個較高的位置。但是，這樣做真得就能解決經典在理論上是第二義或工具性的疑義嗎？

與朱子同時的陸九淵，弱化程、朱的本體宇宙論傾向，而將做為本體概念的理與做為主體概念的心結合，經典的重要性在理論上就更成問題。¹⁰³程、朱的理有其客觀意義，因此比較容易藉由「致知」的理論，為經典留下一個位置；陸九淵的心是主體的概念，就比較難以做到這點。在陸九淵的名言「《六經》註我，我註《六經》」一語當中，雖然可以說「我」和《六經》有著平等的地位，但這種平等其實已經是《六經》地位的下降。他的思想重點，辨志、義利之辨、復其本心，雖都可以在經典找到依據，但也都可以不依傍經典而言，他的學生楊簡所記錄的訟扇事件，可以說是一個最好的證明。他更說出了：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」¹⁰⁴這句話站在心學的立場上，直接否定經典存在的必要性。

但若從學術實踐來看，陸九淵同樣沒有放棄經典做為他論說的一種文本依據。他常在寫給友人、弟子的論學書中，連篇引用經典原文，來表達他的意思。然而，在大都數的情況之下，他對於這些經典原文，並沒有再加以解說。他也沒有留下任何的經注。可以說，至少就基於經典而產生的文本而言，他留下的很少。¹⁰⁵

從程頤到陸九淵，可以看到宋代理學傳統中對於經典與學

¹⁰³ 關於近人對於陸九淵的思想解析，可以參考牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，（台北：學生書局，1979），頁 3-78；與徐復觀，〈象山學術〉，收於氏著《中國思想史論集》（台北：學生書局，1983 年），頁 12-71。

¹⁰⁴ 陸九淵，《陸九淵集》，頁 447。

¹⁰⁵ 前段與本段的論述主要摘自筆者的另一篇論文。見祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，頁 139-160。

者關係的反省與發展。一方面，他們認為治經不能流於只是漢唐訓詁之學，或停留在表面文句字義。但另一方面，他們所發展出來的理論，不管是「義理」、「理」、「心」，又都讓經典在他們的理論體系中只能佔第二義的位置。這種第二義的位置，使得學者為學目的與經典的關係，變得有點曖昧不明。

這種曖昧不明的關係，在朱學的傳統下，由於朱子本身的權威及其重整經典的計畫，一直到明代之前，比較不成問題。朱子後學，延續朱子重整經典的企圖，似乎不再強調為學治經只是第二義，而強調在學術實踐上如何繼續朱子治經的路子，而形成了理學的經典傳統。在陸學的一方，後來楊簡也有《楊氏易傳》、《五誥解》皆重在以心學解釋經典的作品，但是他的《慈湖詩傳》還是包括以下的解經方式：

于一名一物一字一句，必斟酌去取，旁徵遠引，曲暢其說；其考核六書，則自《說文》、《爾雅》、《釋文》以及史傳之音注無不悉蒐；其訂正訓詁，則自齊、魯、毛、韓以下，以至方言雜說無不博引，可謂折衷同異，自成一家之言，非其所作《易傳》以禪詁經者比也。¹⁰⁶

也就是對於部分經典文字意義的詮定，楊簡還是必須回到文化傳統中，去解決意義的問題，而並非以己心即可注解經典。這多少都顯示心學的系統在與經典的妥協之間，可能存在比較多的矛盾。

朱子對於儒家經典的重整，使得後來朱學得以系統性的進入科考系統。也使得朱學的經典化，找到了一種形式表達的方式。但同樣地，對於那些不是經典所能含括的議題，藉著朱子

¹⁰⁶ 紀昀，《欽定四庫全書總目》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），15:23a。

編的《近思錄》及朱子後學對於《近思錄》的注解、《朱子語類》的編纂，新的理學議題也同樣找到了表達的形式。¹⁰⁷然而，對於讀書與是否為第二義的問題在朱學的傳統中，似乎並不成問題。直到，明成祖命其臣下編纂三部大全，亦即《五經大全》、《四書大全》以及《性理大全》，並將之定為科考的標準，進一步結合了理學的內容和科考的成就，理學終於走上了其所批評的漢唐訓詁之學的命運。¹⁰⁸

理學進入科考系統，一方面固然增加對士人文化的影響力，一方面也造成其學術目標的複雜化。原來理學宣稱的為己、成聖之學，到這裡不得不沾染上通過科考的利益考量。這時期的朱學學者，強調不必再有什麼著述，而應將為學的重點放在將所學的東西體之於身。如薛瑄（1389-1464）說：「自考亭（朱子別號）以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」¹⁰⁹章懋（1436-1521）也說：「經自程朱後，不必再注，只遵聞行知，可也。」¹¹⁰而吳與弼（1391-1469）將讀書的重點放在收攝心氣，而不是放在內容上。也就是在朱學的經學系統裏，有了一個外向目標的時候，這些明代朱學學者都強調，要再把讀書的目的轉回到讀書者自身。而當這個轉向發生的時候，「自得」的問題，就會再被突顯；南宋陸九淵心學對於經典的

¹⁰⁷ 參考筆者博士論文第二章，Ping-tzu Chu, "Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts", PP 134-156。關於朱子後學接續編纂《近思錄》的情形，可以參考陳榮捷，〈朱子之近思錄〉，收於氏著《朱學論集》（台北：台灣學生書局，1988年），頁163-180。

¹⁰⁸ 參見侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史（下卷）》（北京：人民，1997年），頁7-54。

¹⁰⁹ 《明史·薛瑄傳》，頁7229；轉引自〈漢籍電子文獻〉。這段話並不見於現存薛瑄的其它著作中。

¹¹⁰ 章懋，〈語要〉；引自黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），頁1078。

看法，也會再度地受到儒學學者的留意。

雖然吳與弼、薛瑄、章懋等人不再延續明前朱學的傳統，不再將寫出經註等文類的著作視為自己學習經典的目標，而把這個目標放在體認身心等議題上，但這樣的改變並不會影響經書的價值。在《明史·儒林傳》中，被列為改變明代學風第一人的也不是他們，而是陳獻章，而接續陳獻章的大師就是王陽明。陳、王對於經典的態度，的確和明初這些朱學大師不一樣。

陳獻章學宗自然，主張從靜中養出端倪。他在求道的過程當中，曾經從學過吳與弼，「於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講」，然而却沒有什麼了悟。後來回到白沙，又「日靠書冊尋之」，還是了無所得。¹¹¹最後在靜坐中，才見出心體呈露，然後有以自信，才建立自己的學說。陳獻章的例子，突顯出理學傳統中，理論架構、親身體驗與文本之間可能出現的問題。

就陳獻章成學所得來看，其所了悟的理，是從心上悟到的，內容則是和宇宙生化本源有關，但其道德性並不強。其色彩，頗偏向道家或〈易傳〉的宇宙生化觀，雖然和理學貫通天道、性命仍然相關，但不特別強調誠、敬等道德修養工夫則是事實；這也說明理學天道、性命之論，一面是宇宙本體論，一面是哲學人類學，兩者的結合，是其理論的特點。¹¹²而在這樣的理論之中，

¹¹¹ 陳獻章，〈復趙提學僉憲〉；見陳獻章，《白沙集》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），2:26b。而他無所得的原因則是「吾此心與此理未有湊泊脗合處」。（2:26b-27a）。

¹¹² 「哲學人類學」或「哲學人學」關心的種種問題之一是在哲學的義涵裡，人是怎樣的一種結構，這種結構和人做為一種道德的存在有什麼關係。宋明理學中的心性情才之說可以被看成是一種哲學人類學的構想。至於關於更多對哲學人類學的說明，可以參考線上《大英百科全書》的說明：<http://www.britannica.com/eb/article-9108541>。

文本並沒有什麼位置。可以說，陳獻章例子突顯出來下列的情況，理學藉用經典語言，找到一種「新」學術的表述或字彙，但是理學的範圍，並不囿於經典的內容，乃至於不一定為經典所彰顯，或能藉由經典的表述而連接讀者。這也無怪乎，陳獻章要借用道家的語言，直指儒家經典為「糟粕」。¹¹³

從程頤到陳獻章，可以看到在理學的發展史中儒家經典一直是一個重要的議題。這個重要的議題，在理學發展的不同時期，儒家士人以不同的方式和方向討論著它。從批判漢唐的注疏傳統，找出詮解經典的新方向，歷經經典所指向的價值的重新定位。最後心學傳統將判斷這個價值的概念安置在心上面。陽明的經典觀，雖然從一方面更強調心的獨立性，而使經典的權威更加低落，使得他與之前的儒者顯得不同；但另一方面，在經典之外去安置價值，則也是理學傳統從一開始就確立的方向。在下一節，本文將針對此再加以細論，以做為本文的結論。

四

理學奠基者程頤批評其前的儒家士人的學術實踐。相對地，他也提出了先識義理、默識心通等方法來閱讀經典。然而如果義理可以先識，就表示義理不一定只含藏在經典裏。這也和理學傳統肯定「理」就存在自然世界，並非只在儒家經典裏的看法一致。在朱子對於理的來源和經典關係的說明中，就可以看到這樣的宣稱。但朱子在理論上講格物致知，在學術實踐上

¹¹³ 陳獻章喜用「糟粕」來指稱經籍，見下列各篇。〈道學傳序〉：「《六經》一糟粕耳。」（《白沙集》，1:26b。）〈答張內翰廷祥書括而成詩呈胡希仁提學〉：「古人棄糟粕，糟粕非真傳。」（同前，5:2a。）〈藤蓑〉：「吾心內自得，糟粕安用那。」（同前，5:10a。）〈題梁先生芸閣〉：「讀書不為章句縛，千卷萬卷皆糟粕。」（同前，8:79b。）可參見余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉的討論，頁100-103，116。

又把格物致知的最重要工夫轉為對聖人經典的理解、講述和注疏。朱子的做法，減緩了理學傳統和經典權威之間的緊張性。然而，與朱子同時的陸九淵卻主張「心即理」，而使得經典權威與理的緊張關係，顯得更加明顯，經典權威與個人自我的關係也同樣緊張。然而陸九淵卻提出「《六經》註我，我註《六經》」來緩和這樣的衝突。陸九淵的學生楊簡更注解經典，具體化所謂的「我註《六經》」。然而這種表面上化解衝突的言說和行為，並無法抹去實質上經典權威下降的事實。

然而，朱學的傳統在朱子之後的發展偏向文獻整理。而在朱學變成官學之後，這種情形就更為明顯。其文本形式，則是以朱子意見為主來註解經典，或在朱子所倡導和編輯的理學文獻的形式中來繼續編纂理學文獻，亦即所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」的現象。¹¹⁴朱子後學的這些學術活動，可以說最後以三部大全的方式做為一種官方文獻的總結。這種總結引起明代初中期朱學內部的一些反省，也就是希望再把朱學導回躬行的路上，而不是變成一種討論文本的知識或生產文本的行為。在這種反省過程中，王學興起，打破了朱學傳統中經典與道德知識與道德實踐之間和諧的狀況，再度突顯理學傳統中原有文本知識與道德知識、道德實踐之間的緊張關係。

不像之前朱學傳統對於儒家經典採取調和協納的態度，王陽明突出了心/良知概念的優先地位，並在這個前提下來安排經典與他自己學術的位置。這種種的安排雖然由某個角度來說，也可以說含有協調的意味，但更多的時候可以說協調的基點

¹¹⁴ 見陳亮，〈壬寅答朱元晦秘書〉，見陳亮，《龍川集》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），20:2a。後黃宗羲引此語來批評朱子之後、王學興起前的理學狀況，見黃宗羲，《明儒學案》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），10:1a；及黃宗羲，《孟子師說》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），原序:1a。此處所引皆《四庫本》。

還是沒有改變心/良知概念的優先性。就心與經典的關係而言，王陽明認為經典只是聖人之心的表述或是記籍，而聖人之心就是一般人之心；經典雖然能提醒我們心所具有的能力與事理，卻不能代替它們。進一步引伸這樣的想法，可以說經典唯一的目的即是用來明心。王陽明一方面用目的的意義來簡化經典的內容，一方面此目的與心學的立場也扣合得非常緊密。另外，他也認為孔子編寫經典一事並沒有必然性、經典的學習可能會產生一些負面的效果來加強自己的論述。就前者而言，把人類的道德理想和遠景的基礎，不放在文化文本上，而放在人的原始的存在上，就某個意義而言，使人類整體的道德基礎更為穩固，也可以認為是孟子性善說進一步的擴展之後應有的結論。¹¹⁵雖然陽明的心學與理學傳統中重理氣論的儒者不同，但就道德基礎不在文本裏這點而論，則是一致的。¹¹⁶就學習經典的負面效果而言，經典與心已隔了一層，若又陷在經典可能歧出的目的中，則經典做為一種文本不但不是真正學為聖人的助力，反而是一種妨礙。經典的內容龐雜博大，若不能認清它們真正的功能，學習它們反而容易令人誤入歧途。在這樣的考慮下，王陽明認為孔子編寫《六經》的方法是「刪述」，亦即刪掉不必要留下的文本，去文求實。這種種的意見，都標誌出，他對於心和經典之間的關係，顯然強調的是心，而不是經典。

王陽明對於經典激烈的主張，相較於漢唐諸儒注不破經、

¹¹⁵ 這是林慶彰〈王陽明的經學思想〉一文主要結論之一。

¹¹⁶ 張海晏認為：「先秦諸子處於聖人崇拜階段，兩漢經學處於經典崇拜階段，宋代理學則處於道德自覺階段。理學思潮高揚人的道德良知，挺立人的道德的主體性，而不再一味跪拜於外在的道德楷模（聖人）與道德教條（經典）。」對於張海晏的分期特徵本文不一定同意，但是他認為人的道德自覺會牽涉到經典權威的再反省，則與本文觀點一致，雖然本文的論證有所不同。張海晏，〈經典崇拜與道德自覺：朱熹《詩學》析論〉，《經學今詮續編：中國哲學第三十三輯》（瀋陽：遼寧教育，2001年），頁571-572。

疏不破注的態度，或是清儒「經稟聖裁，垂型萬世，刪定之旨，如日中天，無所容其贊述」的立場，都有很大的差異。¹¹⁷然而，他對於經典態度的現象，若置回理學的出現與發展而觀，卻不是無迹可尋。就理學出現的背景而觀，是在一個反省漢唐儒學傳統的情境下出現。在北宋，儒者從檢討漢唐注疏的正確與否，最後也開始討論傳統經典裏的文本問題，如北宋歐陽修（1007-1072）對於〈易傳〉就曾提出過他的質疑。¹¹⁸在這種情況下，似乎經典的真理也受到波及。而在程頤的例子，我們看到他從批評文章之儒、訓詁之儒的學術實踐，進而建立自己對於經典詮釋的看法。這種詮釋法重在了解傳授的意義及讀者的自得。就某個角度而言，也就是說對經典的正確理解，不是經典本身所能提供的。這樣的角度的角度同樣也突顯出經典做為價值義理的載體本身並不能自足。

另外，就是經典作為一種能指（signifier），它的所指（the signified）永遠是在文本之外，要將所謂的意義價值完全只固著在文本之內，原來就不可能。亦即在經典做為一種能指和其所指之間的距離，存在很多可能連接的方式，也就是所謂的「詮釋空間」。一旦脫離了注疏這種固定形式，在突顯能指或是所指之間就有很多的可能性。周敦頤（1017-1073）的〈太極圖說〉、《通書》，張載（1020-1077）的《正蒙》可以說都是這種情形的代表作。突破了注疏這種屈服性的文體，周敦頤、張載的作品之所以能夠有其正當性，並不是僅只建立在與經典的關係，更重要的是其所言述的內容。¹¹⁹這些內容

¹¹⁷ 孔穎達為《五經正義》所做的各篇序裡，可以看出對於違反經傳本義和用注而破注之現象的批評；參見《全唐文》，頁 1472b-1478a。後一段引文，則見《欽定四庫全書總目·經部總敘》，1:1a。

¹¹⁸ 歐陽修，〈易童子問第三〉，《文忠集》，文淵閣四庫全書電子版（香港：迪志文化，1999年），78:1a。

¹¹⁹ Gardner 也認為語錄對於詮釋經典有較自由的形式可以自由發揮，見 Daniel K.

指示出價值的根源來自於宇宙的創生過程，而這一過程顯然遠存於經典存在之前。在這樣的論說之下，所指顯然是一種先存的基礎，而能指只是後來衍生出的一種表述。程顥（1132-1185）、程頤兄弟雖然不像周敦頤、張載，對於宇宙創生運行有很多的論述，他們的論述轉向以心性論為基礎。¹²⁰但是對於心性論的思想論述，就其與經典的關係而言，和本體宇宙論與經典的關係，相去不遠。

南宋的朱子將北宋的理學思想做了一個統合，用理氣論來貫穿天道和性命兩個領域。但無論就宇宙生化過程的先後，還是理論性的基礎，理氣是先於性命。然而其理論並不完全植基於經典文本，則與北宋理學家沒有什麼不同。但是另一方面，他也透過較為複雜的格物窮理理論又替閱讀經典找到一定的學術位置：經典是聖人格物窮理的結果，可以用來驗證一個人在格物窮理的進程中到達了什麼樣的地步；而就士人實際的學術實踐而言，也強調讀書的重要性。陸九淵則和二程一樣偏重在從心性去談論價值源頭的問題，使得經典和理學理論的差距越形嚴重。因為現在這個源頭被安置在每一個個人身上，而不是安置在做為一種整體觀點的宇宙根源。明代王陽明的經典觀可以說是進一步發展了陸九淵的想法。

雖然就理學內部的傳統而言，有偏向理氣、性理、心性的不同，然而這些不同的傾向皆將其理論的基礎安置在經典之外

Gardner, "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yü ("Recorded Conversations") Texts," *Journal of Asian Studies* 50.3 (1991): 574-1603; 中文譯文見賈德納著、李智譯，〈宋代的思維模式與言說方式：關於「語錄」體的幾點思考〉，收於田浩編《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻，2003年），頁394-425。

¹²⁰ 自然二程也強調心性與天的關係，但並沒有構設一宇宙生化過程，以為其立論基點。

。 ¹²¹即使其理論的表述的確是藉著部分經典的語詞來進行，乃致於跟經典詮釋有著密切的關連，然而其理論構設的成果卻非經典所能含括，而且其理論構設的目的也不僅止於詮釋經典。就此而言，理學的確和所謂的「訓詁之學」有很大的差別。然而，王學這種看似激烈的態度，若從理學本身的歷史來觀察，無疑是一種合乎理學理論的發展，其中最大的關鍵就是道德價值來源的認定。

既然整個理學的傳統並沒有把價值的根源放在經典上，那麼一個有趣的問題是，那宋明理學到底跟經典有什麼關係？

雖然學界已有一些相關的研究成果，但這些零星的成果恐怕還不足以回答這個問題。這個問題也可能導引出理學的經學詮釋傳統，但在這裡筆者也無能論究。可以肯定的是理學所用的詞彙幾乎全無例外，來自於儒家的經典；但唯一的例外「無極」，而這一例外也引起了理學史上朱子與陸九淵的大辯論。 ¹²²而余英時認為與這個辯論相關的思想史議題，即是清代樸學的興起。他提出了以下的問題：樸學的興起與宋明理學的關係為何；應被視為是一個連續，還是一個斷裂？

余英時曾以「內在理路」的發展，來回答這個問題，並說明由宋明理學到清代樸學的典範轉移。這裡不能詳論他的說法，但其基本主張認為，從宋明到清代的學術轉移，來自於理學內部智識主義與反智識主義的爭議，而依智識主義的路數，最後還要回到經典意義的探究去解決爭議。 ¹²³這樣的講法有一定

¹²¹ 勞思光則以天道、本性、心性分判宋明理學，見氏著《新編中國哲學史·三上》（台北：三民書局，1983年），頁40-62。

¹²² 參見束景南，《朱子大傳》，頁685-706。

¹²³ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，頁121-156。另外可以參考著，〈從宋明儒學的發展論清代思想史：宋明儒學中智識主義的傳統〉，頁87-200；以及氏著，〈略論清代儒學的一個新動向：「論載震與章學誠」自序〉，頁157-166。

的道理，畢竟經典做為一種外在權威，經常在儒學的內部爭論中，會被做為論據。但回到歷史上去看，一方面理學的興起，即和反對之前的漢唐訓詁有關，對於經典的爭議是否可以透過訓詁、或追尋原義來解決，本身即成疑問。另一方面，朱、陸無極太極論辯之後，樸學並沒有立即興起。要歷經元、明兩代，到了清代才興起。就此而言，對經典採取什麼樣的詮釋方式，可能取決於對經典價值的態度，而不是真的牽涉到如何詮釋的問題；或更精確地講，對於經典價值的態度，決定了什麼樣的詮釋是有效的詮釋方法、什麼樣的詮釋結果是可似接受的結果。宋明理學家大都不認為經典的價值來自於經典本身，而認為經典是聖人對於「理」或如何彰顯修身、治學之道的表述。也就是，經典文本從某個角度而言，只有工具性的價值，並不是其所指涉或彰顯的對象本身。¹²⁴

同樣地，勞思光認為宋明理學的主要方向在於回歸孔、孟，因此認為要評判宋明理學理論效力的高低，須以孔、孟的義理間架做為評判的標準。¹²⁵這樣的說法，也沒有把握住宋明理學所認為的「孔、孟」是什麼樣的「孔、孟」。究其底蘊，還是不出從文本裏的重構去定義孔、孟，然而在重構之間，可能就發生許多的變形。而且，把「孔、孟」當做一種評判標準的權威，對於程朱所說的理、陸王所說的心，也都是錯誤的。亦即，就理學內部的理路而言，評判的標準不在於孔、孟，而在於理、心等價值根源。對於宋明理學家而言，與孔、孟相關的文本《論語》、《孟子》對如何理解做為價值根源的「理」和

¹²⁴ 可以參見徐復觀，〈有關思想史的若干問題：讀錢賓四先生老子書晚出補證及莊老通辯自序書後〉。收於氏著《中國思想史論集》（台北：學生書局，1983），頁 89-117。文中徐復觀批評錢穆以訓詁當義理的說法，正好與宋、清儒者對於義理、訓詁有平行對比的關係。可見要如何來定位詮解經典的「意義」，並不是回到經典本身即可解決。

¹²⁵ 勞思光，《新編中國哲學史·三上》，頁 40-62。

「心」有很好的表述。不過，不管是程朱、還是陸王，很好的表述還是不能完全彰顯價值根源本身。對於這種不足，程、朱給出的解決方法為格物窮理，而陸、王給出的答案則是自得、明心、致良知。在這裡，宋明理學家所發展出來的為學之道，在建構理學、學術的實踐與價值的意識上皆沒有屈從於既有的文本，或既有的漢唐詮經傳統，也明確地展現了宋明理學做為一種新興學術的意義。也可以說，理學的內容對於經典而言，不是回歸，而是開展。至於開展的種種樣態與原來經典千絲萬縷的關係，還值得做更進一步的探討。

但理學表述的語彙既然有經典上的依據，並也的確藉此依據以聲稱自己與先秦儒學承繼的關係，以突顯自己在儒學中的地位。這種依據關係，自然提供了反理學一個攻擊的焦點。在清代樸學興起的背景中，也的確顯現出這種現象。然而，以經典內容的意義來攻擊理學的前題，是要將所謂的價值重新回植到經典文本，否則這樣的攻擊也不可能出現。這只要看理學傳統中，集中偏重在部分的經典，而這部分的經典的分量只佔全部經典的一小部分。若真得認為經典文本是衡量儒家學術的最重要依據，那宋明理學早就應該被攻擊得體無完膚，但這種情況從宋到明出現的頻率並沒有很高，也沒有形成足以阻檔理學發展的學術力量。¹²⁶

另一個有趣的問題是，如果宋明理學家把價值安置在經典

¹²⁶ 葉適（1150-1223）在〈答吳明輔書〉就曾從批評程朱代表的道學傳統「以道致學」而不「以學致道」，亦即輕忽經典、史傳的豐富內容，而只想用理學家所定義的道來理解儒家的學。見葉適，《葉適集》（北京：中華書局，1961年），頁554。葉適晚年的著作《習學記言序目》就是有系統地藉著檢視經、史、子、集各內容來反擊理學只偏重在少數傳統文本的著作；參見祝平次，〈從「治足以為經」到「統紀之學」：論葉適對儒家經典的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76（2005）：117-168。

之外，那在理學傳統中到底有無類似經典地位的文本？這個問題，可以從兩方面來看。如果經典的意義，是理學家所依據的核心文本，那答案是肯定的。雖然，就理論而言，不管是程朱理學派、還是陸王心學派，都將價值基礎置放在文本之外，但就學術實踐的層面而言，宋明理學還是有其文本傳統。如前所說，在傳統經典中被擇取出來的部分經典——《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》，可以說是一再被論述、引用的文本來源。若再考察明代的理學發展，則更有趣的現象，則是宋代的理學文獻，儼然也可以說是具有經典的地位。不管是就疏解、收集、引用、討論的議題等等方面而言，宋代的理學文獻對明代的理學學者而言，都有很大的影響力。若從這個角度而論，也可認為理學有其自身的文本經典傳統。這種文本傳統的建立和理學發展的歷史分不開。在《宋史·道學傳》裏就已突出這個現象。若把焦點放在對理學發展最有影響力的朱子身上，也可以見出他透過標纂二程語錄、《近思錄》、為重要文獻做疏解等工作來完成發展理學的目標。之後的追隨者，也依同樣的方式生產了許多的理學文本。到明代《性理大全》的編纂，可以說完成了官方的認可。所以，雖然在理論的立基點上，理學不將價值的源頭與文本關聯在一起，但就實際的學術活動而言，不管是講學，還是著作，明代理學其實還是有所據依的文本。但若說經典是最終解決價值爭議的文獻依據，則很難說在王學的傳統裡，具有做為最終裁判地位的文本。然而，若進一步檢查王陽明與弟子的論學語錄《傳習錄》，則我們會看到，他們所討論的議題，大都可以被宋代理學文獻所含括。因此就學術的傳統而言，宋代的理學文獻的確對於明代理學的發展而言，有取代傳統經典的作用。

最後，遠自漢代，儒家經典已經不只是儒家士人的學術養成的文本，還和政治制度、家族的自我標幟、士人本身的社會

地位等等都有關係。尤其自宋代以後，士族的改變與科舉的興盛更造成經典與士人有更密切的關係。因此，要討論理學傳統中如何看待經典，也必須了解經典在現實生活中和理學士人的關係為何。亦即，理學士人對經典的態度，其實也和他們對於如何定位經典在士人生活中所扮演的角色有關。

從程頤開始，已經將理學的方向定位在與其它學術實踐的對照上面。但程頤的重點，只是在批評之前的學術實踐並沒有辦法彰顯儒學的真正價值一道。到了南宋，有名的理學家朱子、張栻（1133-1180）、陸九淵開始對士子因為科舉而閱讀經典的現象提出批判。陸九淵有名的〈白鹿洞書院講義〉就是出現在這種背景之下。朱子和陸九淵雖然就價值的安置上，有重理和重心的不同，但他們對科舉有可能影響士人正確的為學方向卻抱持一致的態度。但當朱學進入科舉系統，使得情況更為複雜。因為本來反對科舉之學的朱學，現在成為科舉內容，那要分判士人研讀朱學是為了科舉，還是聖人之道就更加為難。王學對於經典的態度，若放在這個脈絡下來考慮，顯然又使得以朱學為內容的科舉之學和所謂的聖人之學有了區分。而王學對於經典的態度，也是一種對現實士人生活的表態。¹²⁷對於經典和士人在現實生活的連接，就王學的立場而言只有一個，即是以經典來輔佐完成自己的道德人格，其它的一切都是歧出，都是使經典變為一種妨礙真正價值體現的外在存在物。¹²⁸

從王陽明對於儒家經典的態度，可以看到理學傳統與儒家經典的複雜關係。這些複雜的關係，具有多重的思想史意義。

¹²⁷ 參見彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（台北：學生書局，2003年），頁58。

¹²⁸ 王泛森則認為在科舉造成士人的強大壓力下，王學的主張多少都有舒解這股壓力的作用。見王泛森，〈明代心學家的社會角色：以顏鈞的「急救心火」為例〉，收於氏著《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學，2004年），頁1-28。

一方面，那是理學傳統對於之前漢唐儒學的注疏傳統的反省；一方面，也是理學內部道德理論與文本之間緊張關係的突破；而對比於清代的樸學傳統也可以知道理學傳統內，所謂的意義、價值、或義理並不完全取決於文本；最後，對於文本傳統的批判，也代表了對於當代某些文化現象的批判。然而這些批判，從某個角度而言，是否完全背離了經典所要彰顯的價值？這又是另一個有趣的問題，牽涉到如何斷定宋明理學和先秦儒學之間總總曲折的關係。但就理學內部而言，明儒所討論的問題、根據的文本很多都在宋代已經提出，可以視為理學內部的文本傳統的核心文本。但即使如此，就王學對於儒家經典一致的是，明代理學家顯然並不安於現有文本已經給出的現成答案，因而在為學的途徑與最高目標的設想上，還是很難說有任何的文本有經典的位置。就這個意義而言，似乎也可以說明代王學學者是活在一個沒有經典的時代。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 王弼、韓康伯，《周易註》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 韓愈，《東雅堂昌黎集註》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 托托，《宋史》。北京：中華書局，1977 年。
- 程顥、程頤，《二程集》。北京：中華書局，1981 年。
- 朱熹，《朱子語類》。北京：中華書局，1986 年。
- 朱熹，《朱子文集》。台北：德富文教基金會，2000 年。
- 朱熹，《孟子精義》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 陸九淵，《陸九淵集》。台北：里仁書局，1981 年。
- 陳亮，《龍川集》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 葉適，《葉適集》。北京：中華書局，1961 年。
- 黃榦，《勉齋集》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 胡廣，《性理大全》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 陳獻章，《白沙集》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。
- 王守仁，《王陽明全集》。上海：古籍出版社，1992 年。
- 楊慎，《升菴集》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化

出版有限公司，1999 年。

呂柟，《二程子抄釋》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。

黃宗羲，《孟子師說》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。

黃宗羲，《明儒學案》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。

張廷玉，《明史》。北京，中華書局，1965 年。

紀昀，《欽定四庫全書總目》。文淵閣四庫全書電子版，香港：迪志文化出版有限公司，1999 年。

（二）近人論著

王泛森，〈明代心學家的社會角色：以顏鈞的「急救心火」為例〉。收於氏著《晚明清初思想十論》。上海：復旦大學出版社，2004，頁 1-28。

包弼德（Peter K. Bol）著、劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》。南京：江蘇人民出版社，2001。

皮錫瑞，《經學歷史》。台北：河洛圖書出版社，1974。

牟宗三，《才性與玄理》。台北：學生書局，1983。

牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》。台北：學生書局，1979。

余英時，〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉。收於氏著《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化，2004），頁 276-297。

余英時，〈從宋明儒學的發展論清代思想史：宋明儒學中智識主義的傳統〉。收於氏著《歷史與思想》。台北：聯經出版社，1981，頁 87-120。

- 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉。收於氏著《歷史與思想》。台北：聯經出版社，1981，頁 121-156。
- 余英時，〈略論清代儒學的一個新動向：「論載震與章學誠」自序〉。收於氏著《歷史與思想》。台北：聯經出版社，1981，頁 157-166。
- 束景南，《朱子大傳》。福州：福建教育出版社，1992。
- 李書增、岑青、孫王杰、任金鑒，《中國明代哲學》。鄭州：河南人民出版社，2002。
- 林慶彰，〈王陽明的經學思想〉。收於《陽明學術討論會論文集》。台北：1989，頁 143-154。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史（下卷）》。北京：人民出版社，1997。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史（上卷）》。北京：人民出版社，1997。
- 胡楚生，〈「經學即心學」一試析王陽明與馬一浮對《六經》之觀點〉，《中國文化月刊》265.（2002）：14-28。
- 徐復觀，〈有關思想史的若干問題：讀錢賓四先生老子書晚出補證及莊老通辯自序書後〉。收於氏著《中國思想史論集》。台北：學生書局，1983，頁 89-117。
- 徐復觀，〈象山學術〉。收於氏著《中國思想史論集》。台北：學生書局，1983，頁 12-71。
- 祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，《成大中文學報》8（2000）：139-160。
- 祝平次，〈社會人倫與道德自我：論明代泰州平民儒者思想的社會性〉。收於鍾彩鈞、楊晉龍編《明清文學與思想

- 中之主體意識與社會：學術思想篇》。台北：中央研究院中國文哲研究所，2004，頁 91-141。
- 祝平次，〈從「治足以爲經」到「統紀之學」：論葉適對儒家經典的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76（2005）：117-168。
- 秦家懿，《王陽明》。台北：東大圖書公司，1987。
- 張海晏，〈經典崇拜與道德自覺：朱熹《詩學》析論〉。收於《經學今詮續編：中國哲學第三十三輯》。瀋陽：遼寧教育出版社，2001，頁 551-577。
- 張學智，《明代哲學史》。北京：北京大學出版社，2000。
- 畢 誠，《儒學的轉折》。北京：教育科學出版社，1992。
- 陳 來，《有無之境：王陽明哲學的精神》。北京：人民出版社，1991。
- 陳 來，《朱熹哲學研究》。北京：中華書局，1988。
- 陳 來，《宋明理學》。台北：洪葉文化，1993。
- 陳榮捷，〈朱陸鵝湖之會補述〉。收於氏著《朱學論集》。台北：學生書局，1982，頁 233-249。
- 勞思光，《新編中國哲學史·三上》。台北：三民書局，1981。
- 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》。台北：學生書局，2003。
- 曾守仁，〈一種究竟表述型態：陽明的思想探討〉。收於祝平次、楊儒賓編《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》。台北：台灣大學出版社，2005，頁 279-307。
- 黃開國，〈王陽明的著述觀〉，《孔孟月刊》38，總第 7 期（2000）：32-38。

- 楊國榮，《王學通論》。上海：三聯書店，1990。
- 葉國良，《宋人疑經改經考》。台北：國立臺灣大學出版委員會，1980。
- 賈德納著、李智譯，〈宋代的思維模式與言說方式：關於「語錄」體的幾點思考〉。收於田浩（Hoyt Tillman）編《宋代思想史論》。北京：社會科學文獻出版社，2003，頁 394-425。
- 蔡仁厚，〈王陽明「經學即心學」的基本義旨—「稽山書院尊經閣記」之疏解〉，《中華文化復興月刊》8，總第9期（1975）：50-52。
- 蔡方鹿，《中華道統思想發展史》。台北：中華道統出版社，1996。
- 錢 穆，《朱子新學案·三》。台北：三民書局，1971。
- 戴璉璋，〈王陽明與周易〉，《中國文哲研究集刊》17（2000）：389-404。
- Bol, Peter K. "The Examination System and the *Shih*." *Asia Major* 3, no. 2 (1990): 149-171.
- Chu, Ping-tzu. "Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts." Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1998.
- Ebrey, Patricia B. *The Aristocratic Families of Early Imperial China*. Cambridge, London, New York, and Melbourne: Cambridge University Press, 1978. Reprint.
- Gardner, Daniel K. "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yülu ("Recorded Conversations") Texts." *Journal of Asian Studies* 50, no. 3 (1991): 574-603.
- 荻口治，〈王陽明と經學〉。收於岡田武彥編《陽明學の世界

》。東京：明德出版社，1986，頁 182-192。

鶴成久章，〈明代餘姚の『禮記』學と王守仁：陽明學の成立一背景について〉，《東方學》111（2006）：123-137。

Wang Yang-ming's Attitude toward the Classics and the Neo-Confucian Textual Tradition

Ping-Tzu Chu

Assistant Professor, National Tsing Hua University

This article discusses Wang Yang-ming's (1472-1529) efforts to bridge the gap between the main idea of his thought and the authority of the Confucian Classics. It then argues that Wang's attitude towards the Classics is in accordance with the Neo-Confucian agenda as a whole, which is to ground human values in the natural world instead of the Classic texts created by the sages. This article includes four sections. The first section reviews the current scholarship and lays out the main issues. The second section addresses Wang's proposals to soften the tension between his philosophical idea and the Classics. As Wang believed that, "Nothing exists outside the mind; and no principle exists outside the mind," he asked people to seek moral guidance from within their own minds instead of in the Classics written by the sages. However, the Classics, owing to their great status within the tradition, occupied a very influential position among the literati that was hard to shake. Thus a literatus who wanted to follow Wang's doctrine had to reconstruct the relationship between his own learning and the Classics. Wang then tried to ease the tension by arguing that: 1) the purpose of the Classics is to manifest the mind; 2) the history of the Classics shows the existence of the Classics is not necessary; 3) learning the Classics might lead one astray. By arguing that the positive side of learning

the Classics is in accordance with the learning of the mind and the negative side of learning the Classics can be cured by it, Wang found a way to protect his doctrine from the damage of opposing the authority of the Classics. The third section examines the famous Neo-Confucian scholars' attitudes toward the Classics. Even though the Neo-Confucian scholars constructed their philosophical systems through reinterpreting some glossaries in the Classics, the contents of their philosophies installed the authority of moral guidance in the natural world, whether it is the ontological Principle (*li* 理) or the human mind (*xin* 心). Thus, Wang's attitude toward the Classics in terms of the intellectual practice is different from that of the most influential Neo-Confucian before him, Chu Hsi (1130-1200). On the other hand, Wang is in agreement with Chu that the ultimate standard of human actions does not reside in the Classics. The fourth section concludes this article by arguing against Yu Ying-shih's proposal to consider that the development of the Ch'ing scholarship of evidential learning is a continuum of the internal struggle between the Zhu learning and the Wang learning. It also argues against Lao Ssu-kuang's proposal to use Confucius' and Mencius' doctrines as standards to evaluate different Neo-Confucian schools.

Keywords: Wang Yang-ming 王陽明、the Classics 經典、Learning of the Mind 心學、Texts 文本、Learning of the Principle 理學